دراسات حكمية

علي الفضلي الآملي

الحيثية التقييدية في الحكمة المتعالية

بحث تفصيلي في تشريح الحيثيتين التقييدية والتعليلية
وبيان أقسامهما في الحكمة الصدرائية

ترجمة: محمد الربيعي



الحَيْثيّة التَقييديّة في الحِكمَة المُتَعالية

بحثٌ تفصيليٌ في تَشريحِ الحيثيّتينِ التقييديّةِ والتعليليّةِ

وبيانِ أقسامِهما في الحِكْمَةِ الصَدرائيّةِ



الحَيْثيّة التَقييديّة
في الحِكمَة المُتَعالية

بحثٌ تفصيليٌ في تَشريحِ الحيثيّتينِ التقييديّةِ والتعليليّةِ

وبيانِ أقسامِهما في الحِكْمَةِ الصَدرائيّةِ

الشيخ الدكتور علي الفضلي الآملي

ترجمة وتقديم

الدكتور محمد الربيعي

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-117-0

[٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ]



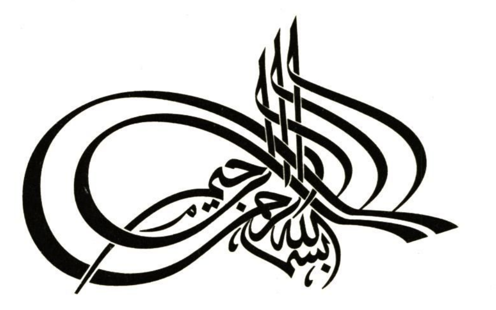
العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org

تصميم
فُلك للإنتاج الفنيّ

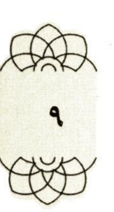
إخراج فني
ماجد مصطفى

طباعة

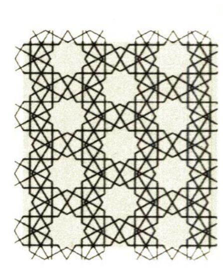



بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس



الإهداء



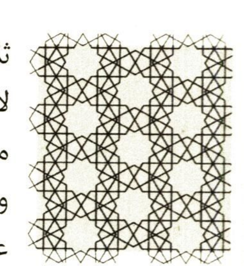
إلى الروح القدسيّة للخمينيّ العظيم

المترجم





تقديم بقلم المترجم



ثمّة ظواهر كثيرة في العالم يمرّ عليها الإنسان مرور الكرام وهو لا يلحظ منها شيئًا ولا يعي منها أمرًا ولا يلتفت إلى ما تمثّله من حقائق، خصوصًا إذا لم يكن من المتعمّقين في التحليل والتأمّل والتعقّل، ولكن تلك الظواهر نفسها تكون ذات معنًى عميق بل ضارب في العمق والدقّة بنظر أهل البصر الثاقب من الحكماء والمفكّرين.

ومن تلك الظواهر مثلًا ظاهرة الصفة والموصوف وكيفيّة تلبّس الموصوف بوصفٍ ما، وما نقصده هنا هو البحث المصداقي الخارجي العيني لا البحث اللغوي الأدبي المفهومي. يتدرّج هذا الموضوع من أبسط النماذج متمثّلًا بكيفيّة اتصاف الشيء بلونٍ ما، كتلوّن الحائط باللون الأبيض، ويمرّ بكيفيّة اتصاف الجالس في السفينة المتحرّكة بحركتها حينما تتحرّك، حتى يصل في بعض نماذجه الدقيقة إلى كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود، وهو البحث الذي كثر فيه السجال والنقاش بين أهل الحكمة والنظر.

ولكن من النماذج التي تمثّل غاية الدقّة والتعقيد في هذا الموضوع كيفيّة اتصاف الوجود بصفاته الكمالية والجمالية والمعقولات الأولية والثانوية. ومما يترتّب على نتائج هذا الموضوع من تفريعات إشكالية ما فتأت تؤرّق الفكر البشري منذ النشأة وحتى يوم الناس هذا، وسارت معه عبر العصور والقرون المتمادية - ولعلّها ستبقى حتى يرث الله الأرض ومن عليها - مسألة كيفيّة ارتباط الكثرة بالوحدة والوحدة بالكثرة، ووحدة الوجود أم تعدّده.

ومما تفتّقت عنه عقول الحكماء والفلاسفة المسلمين بحث الحيثيّة وأنماطها فاستطاعوا من خلال تقريرهم لهذا البحث وتأصيل أركانه وتبيين جوانبه أن يقدّموا قراءةً مقنعةً وتامّة الجوانب لكثير من الأسئلة الحسّاسة التي شغلت الفكر الإنساني.

إن ما قدّمه الفلاسفة المسلمون من أطروحات في هذا المجال تُعدّ من روائع الأفكار التي ما يزال العقل التحليلي الغربي يحلم بالوصول إليها، فهي تُعتبر بحقّ من إبداعات الفكر العقلي الإسلامي الذي سبق فيه غيره من المدارس الفكّرية.

موضوع هذا الكتاب وأهمّيته

يتناول هذا الكتاب بالبحث الحيثيّات التقييديّة والتعليليّة وبيان أقسامها في الحكمة المتعالية، وكيف وظّفت هذه المدرسة هذا الموضوع الدقيق في حلّ كثير من المستعصيات في الفلسفة والعرفان، إذ يمثّل موضوع الحيثيّة وأنواعها حجر الأساس في كيفيّة بيان كثير من المسائل الميتافيزيقية العقليّة والذوقية الشهودية بيانًا عقليًا فلسفيًا، فهو خطوة جبّارة في طريق عقلنة الكشفيّات وبرهنة الذوقيّات، وهو إلى ذلك لَبِنَة كبيرة في صرح الإبداع الإنساني الذي شكّلته مدرسة الحكمة المتعالية علي يد مؤسّسها الحكيم صدر الدين الشيرازي.

وفي أهمّية بحث مسألة الحيثيّات يقول صدر المتألهين الشيرازي تحت عنوان «أصل آخر فيه قانون»:

«أنحاء الحيثيات وأقسام الجهات التي لا بدّ من مراعاتها لئلّا يقع الإنسان في الغلط حتى يظن الكثير واحدًا والواحد كثيرًا، وذلك لجهله بأن أي الاعتبارات المختلفة يوجب كثرةً في الذات وأيها لا يوجب، كما وقع لطائفة، حيث جوّز كثير من الناس صدور الكثير من الواحد الحقيقي في أول الأمر ولم يشعروا بأن ذلك يخلّ بوحدانية الأول، وكذا منع كثير من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها في مرتبة ذاته بذاته



ولم يشعروا بأن تلك الصفات مع أنها غير متّحدة المفهوم لا توجب كثرةً في الموصوف، وكذا أحال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلي بالأشياء في مرتبة ذاته[...]»[١].

أهمّ إنجازات المؤلف في هذا الكتاب

من لطيف القول أنّي عندما عَزَمتُ على أن أكتب هذه المقدّمة لبيان مضمون الكتاب وأتناول فيها أهم الإنجازات التي قام بها المحقّق الأستاذ علي فضلي آملي، وأسلّط الضوء على أبرز خصائص الكتاب، تفضّل عليّ جنابه بإرسال مقال كان قد نُشر في مجلة **كتاب ماه فلسفي**[٢]، وحينما طالعتُه، وكان بقلم: الدكتور عبد الله صلواتي[٣]، ألفيته مقالًا وافيًا مختصرًا كافيًا لما كنت أزمع القيام به، فبدا لي أن أترجم المقال وأضعه مكان ما كنتُ أرومه، مكتفيًا به كتعريف بالإنجازات التي قام بها مؤلّف الكتاب.

مقال «دقائق النظر والإبداعات الفلسفيّة في الحيثيّة التقييديّة» (تعريف بكتاب الحيثيّة التقييديّة في الحكمة المتعالية الصدرائيّة)

إشارة

عند مطالعة آثار الفلسفة الإسلاميّة ومصنّفاتها نجد أن المرّة الأولى التي ورد فيها

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (الأسفار)**، الجزء ٧، الصفحة ١٩٨؛ كذلك انظر: الجزء ١، الصفحة ٢٧٣؛ كذلك انظر: الجزء ٢، الصفحة ٢١٢؛ **والحاشية على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٦١، والصفحة ٢٠٩، والصفحة ٢٢٨؛ **والشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، الصفحة ١٠١؛ **والمبدأ والمعاد**، الصفحة ٤٧.

(٢) أي: الكتاب الفلسفي لهذا الشهر، شهريور ١٣٩١ هجري شمسي، الموافق لأيلول/سبتمبر ٢٠١٢ ميلادي.

(٣) الدكتور عبد الله صلواتي أحد أساتذة الفلسفة الإسلامية، يدرّس في بعض الجامعات الإيرانية، كما له مجموعة من المقالات في مجال تخصّصه.



اصطلاحا «الحيثيّة التعليليّة»، و«الحيثيّة التقييدية» كانت في كتاب **المحاكمات** لقطب الدين الرازي، وبعد عقود من الزمن تابع صدر المتألهين هذا البحث، ومن بعده جاء دور شرّاح الحكمة المتعالية ومحقّقيها أمثال الملا علي النوري، والحكيم المدرّس الزنوزي، والحكيم السبزواري، والميرزا مهدي الآشتياني، ومحمد تقي الآملي، والأستاذ العلّامة حسن زاده آملي، والأستاذ جوادي آملي، ومؤخّرًا نحت الأستاذ يزدان پناه مفاهيم جديدة وتفصيليّة لهذا الموضوع فكانت مادّةً أوّليةً لبعض المحقّقين المعاصرين، ومنهم الأستاذ علي فضلي آملي (وهو من طلبة الأستاذ يزدان پناه المبرّزين) لتحليل الاصطلاح المذكور وتبيينه. وحقًّا لقد استطاع مؤلف هذا الأثر الماثل أمامنا أن يخطو خطوةً أوسع من الخطوات السابقة، خطوةً جادّةً ومؤثّرةً في تحليل وتقرير أنواع الحيثيّات التقييديّة.

وسنُشير في هذا المقال إلى جملة من المواطن التي أبدع فيها المؤلف وكشف عن جوانب هذه المسألة (أي: الحيثيّة التقييديّة في الحكمة المتعالية) وأبان زواياها الخافية.

أوّلًا: مقدّمة

لقد ترك الملا صدرا وشرّاح مدرسته مسائل مؤثّرة في موضوع الحيثيّة التقييديّة والتعليليّة، ومؤخّرًا قام السيد يزدان پناه بتقديم مفاهيم جديدة وتفصيليّة في هذا المجال من شأنها أن تخلق تيّارًا مهمًّا في مباحث الوجود والإلهيّات الفلسفيّة والعرفانيّة ومباحث علم الإنسان.

إن للحيثيّة التقييديّة وظائف مختلفة في الفلسفة والعرفان من جملتها:

١. تبيين نحو وجود المعقولات الثانية الفلسفيّة.

٢. تبيين أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة.

٣. تبيين نحو وجود الكمالات والصفات الإلهيّة.

٤. تبيين نحو تقرّر العالم باعتباره شأنًا ومظهرًا بحسب نظام الوحدة الشخصيّة للوجود.

٥. تبيين نحو ارتباط النفس بقواها.

وقد قام الأستاذ يزدان پناه - وبالإفادة من تقسيم الحكيم السبزواري للحيثيّة التقييديّة إلى ثلاثة أقسام هي: الجليّة والخفيّة والأخفى، وبتحليل كلمات حكماء الفلسفة المتعالية - بتقسيم الحيثيّة التقييديّة الأخفائية [الأخفى] إلى ثلاثة أقسام أيضًا هي:

أ. الحيثيّة النفادية: ويُستفاد من هذا القسم في بيان العلاقة بين الوجود والماهيّة، فالماهيّة على هذا المبنى إنما تُنتزع من حدّ الوجود ونفاده، وموجوديّتها إنما هي بحيثيّة الوجود والتقيّد به.

ب. الحيثيّة الاندماجيّة: وهذا النوع مرتبط بالمعقولات الثانية للوجود وصفاته، فالوحدة والعليّة والفعليّة مثلًا حيثيّات تُنتزع من متن الوجود، وهي موجودة بالعرض والمجاز. وبعبارة أخرى: إن المعقولات الثانية الفلسفيّة - باعتبارها جهاتٍ وحيثيّاتٍ اندماجيّةً كامنةً ومتقرّرةً في ذات الوجود - إنما اتّشحت بالوجود من خلال تحيّثها بالحيثيّة التقييديّة للوجود.

ج. الحيثيّة الشأنيّة: وتُطرح هذه الحيثيّة في باب العلاقة بين العالَم - باعتباره شأنًا من شؤون الوجود - والحقّ تعالى، فإن الحقيقة الإلهيّة الواحدة وبتمتّعها بسمة الإطلاق الذاتي المَقسَمي إنما تتجلّى في مراتب ومواطن مختلفة، وعلى هذا الأساس فإن جميع الكثرات إنما هي موجودة بواسطة وجود الحقّ، وهذه الواسطة من سنخ الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة[١].

وقد تأثّر هذا الكتاب - أي: **الحيثيّة التقييديّة في الحكمة المتعالية** - بما ذكره الأستاذ يزدان پناه، بَيد أن إبداء الأحكام المنسجمة، وإبداع مفاهيم جديدة، وتحليل التقسيمات الفلسفية، ناهيك عن التقرير الدقيق لأصل المسألة، عوامل جعلت منه كتابًا يتمتّع بالقيمة العلميّة الوافرة، لم يقتصر

---

(١) انظر: **مباني وأصول عرفان نظري (مباني وأصول العرفان النظري)**، الصفحات ١٧٠ - ١٩٧؛ **معقول ثاني فلسفي (المعقول الثاني الفلسفي)**، الصفحتان ٥٤٢ - ٥٤٣.

على بيان الموضوع وتقريره فحسب. كما نُطالع في هذا الموضوع تحقيقات انفرد بها الكتاب من قبيل الإشارة إلى السابقة التاريخيّة لهذا البحث، والتطوّر المفهومي له عبر تتبّع آراء الفلاسفة السابقين وبشكل واسع وأسلوب نقدي تحليلي.

ثانيًا: دقائق النظر والتحليل الدقيق

تحت هذا العنوان نشير إلى بعض النماذج التي تجلّى فيها بوضوح التحليل الدقيق الذي قام به المؤلف في هذا الأثر:

١. اقتناص الاختلافات المفهوميّة

كانت مسألة الحيثيّات التقييديّة مطروحةً في مصنّفات الفلاسفة السابقين على الميرداماد والملا صدرا، ولكن المؤلف يعتقد أنّ مفهوم هذه المسألة عند الميرداماد والملا صدرا تغيّر بنحو ما عما كان سائدًا قبلهما، فتحوّل مفهوم هذا الاصطلاح من النظرة الإثباتيّة الذهنيّة إلى المبنى الثبوتي العيني(١).

وإن اهتمام المؤلف باختلاف تلك المعاني والمفاهيم لَيَتَمَتع بأهمّية بالغة؛ إذ إن الباحث ليصادف أحيانًا أن لمسألةٍ فلسفيّةٍ واحدة في نظامَين متفاوتَين صورًا متعدّدة وتقريرات مختلفة، ويختص اقتناص هذا الاختلاف والالتفات إليه بمن كان يتمتّع بنظرة تحوّلية وكان متعاليًا عن الهبوط بالمباحث الراقية في سماء الحكمة المتعالية إلى أرض المسائل المشابهة في الفلسفات السابقة، وقد استطاع المؤلف أن يتّخذ مواقف متّزنةً وموضوعيةً في هذا البحث وأبحاث أخرى.

---

(١) انظر: **الحيثيّة التقييديّة في الحكمة المتعالية** (هذا الكتاب)، الصفحتان ٦١-٦٢.

٢. الالتفات إلى اختلافات الأنظمة المعرفية ولغة الفلاسفة

إن من المسائل التي يمثّل الاهتمام بها ضرورةً لازمةً في التفكير الفلسفي هي التبصّر بالاختلافات المعنائيّة والتحليليّة الناشئة من التباينات في الشبكات والأنظمة المعرفية واللغة الفلسفيّة، وكمثال على ذلك المعقول الثاني الفلسفي في الحكمة الصدرائيّة وارتباطه بشبكة المعارف والمسائل فيها (من قبيل أصالة الوجود، والوحدة التشكيكيّة، والتحليل الخاص للوجود الرابط[١])، واختلافه عن المعقول الثاني الفلسفي في الفلسفة الإشراقيّة، فحيث إن المعقول الثاني في حكمة الإشراق يقع في شبكة معرفيّة مختلفة عن الشبكة في المعرفيّة الصدرائيّة، فإنه في النظام الفلسفي الإشراقي تعطي أصالة الوجود مكانها لاعتبارية الوجود؛ ولهذا السبب بالذات ينتقل صرح الوجود مع جميع متعلقاته وأحكامه بما فيها المعقولات الثانية الفلسفيّة من العين إلى الذهن، وعلى أساس هذا الاختلاف في الشبكة المعرفية يجد المعقول الثاني - وبالرغم من كونه مسألةً واحدةً - تقريرَين مختلفَين، إنهما تقريران تُعدّ المسافة بينهما هي المسافة بين العين والذهن.

يكتب المؤلف وبالالتفات إلى هذا الاختلاف في النظامين المعرفيّين الإشراقي والصدرائي قائلًا: «كما يجب التذكير أنه وبالرغم من أن الملا صدرا يعتبر أن المعقولات الثانية الفلسفيّة أمور اعتبارية، بَيد أن معنى الاعتباري عنده ليس هو كمعناه عند شيخ الإشراق، أي الأمر العقلي المحض والذهني الصرف والتقرّر الذي ليس له في الخارج حتى صورة انتزاعية، بل مراده من

(١) ويمكن ملاحظة نماذج متعدّدة لهذه الشبكة المعرفية في كلمات صدر المتألهين، فعلى سبيل المثال قوله: «والحقّ أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف، فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه، تحكّم. نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها، فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتّب عليها آثار مختصّة بها حتى الإضافيات وأعدام الملكات والقوى والاستعدادات فإن لها أيضًا حظوظًا ضعيفة من الوجود والتحصّل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها». انظر: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (الأسفار)**، الجزء ١، الصفحة ٣٣٧.

الاعتباري هو الموجود الذي له جذور خارجيّة عينيّة والذي ينشأ من متن الوجود الأصيل ويبرز منه، وله تقرّر في ذلك المتن باعتباره حيثيّةً في متن الواقع، وهو غني في تحقّقه وتقرّره عمّا هو خارج عن ذات الوجود ومتنه»[١].

٣. صناعة المفاهيم والإبداع

ومما تحلّى به هذا الكتاب أيضًا صناعة المفاهيم، والإبداع، والتبويب والتنظيم المناسب والمؤثّر.

وهنا نُشير إلى بعض هذه الأمور:

ألف: الحيثيّات التقييديّة المنسجمة والحيثيّات التقييديّة المتخالفة:

يقول صدر المتألهين بعد إشارته إلى مذهب الجمهور في إيجاب الحيثيّات التقييديّة التكثُّر في الذات، ومذهبه في التفصيل: «فاتّضح أن الحيثيّات التقييديّة قد تكون متخالفة المعنى فقط، ولا يقدح ذلك في بساطة ذات الموضوع وهويّته، وقد تكون مع ذلك مكثّرةً لذات الموضوع وهويّته»[٢].

وجعل الأستاذ جوادي آملي - واستلهامًا من العبارة الآنفة وعبارات أخرى للحكيم السبزواري - اصطلاحَين باسم «الحيثيّات التقييديّة المنسجمة»، و«الحيثيّات التقييديّة المتخالفة»، وهنا يقوم المؤلف واستنادًا منه إلى هذا الجعل بتشريح هذا المطلب وتحليله فيذكر لتينك الحيثيّتين عدّة خصائص منها:

- الحيثيّات التقييديّة المنسجمة، كالوحدة والتشخّص والوجود:

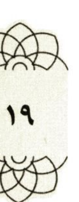
١. إنها منتزعة من متن الوجود الواحد.

٢. إنها غير قابلة للحمل بالحمل الأوّلي الذاتي.

---

(١) **الحيثيّة التقييديّة في الحكمة المتعالية**، الصفحة ١١٠.

(٢) **الأسفار**، الجزء ٧، الصفحة ٢٠٠.



٣. إنها تقبل الحمل والاتحاد في الوجود بالحمل الشائع الصناعي.

٤. إنها لا توجب التكثّر في ذات الموضوع، وبعبارة أخرى: إن تكثّرها مفهومي صِرف ومنسجمة مع وحدة المتن وبساطته.

- الحيثيّات التقييديّة المتخالفة، كالعليّة والمعلوليّة والعاقليّة والمعقوليّة:

١. إنها لا تُنتزع من متن الواحد.

٢. إنها توجب التكثّر في ذات الموضوع، وبعبارة أخرى: علاوةً على تكثّرها المفهومي هي بحسب المحكي عنه كثيرة متخالفة رغم وحدة المتن وبساطة.

ومن الجدير بالذكر أن كل واحد من طرفي الحيثيّات التقييديّة المتخالفة بمفرده منفصل عن الآخر يُعدّ حيثيّةً تقييديّةً منسجمةً، وله ما لتلك الحيثيّات من أحكام، كما سنطالع في الكتاب أن جهة العليّة من سنخ الحيثيّات الاندماجيّة، والحيثيّات الاندماجيّة من أنواع الحيثيّات التقييديّة المنسجمة، وسنقرأ في محلّه من الكتاب أيضًا:

«إن الأمور الاعتباريّة الفلسفيّة موجودة بنحو ضعيف في متن الوجود الأصيل، ولكل واحد منها أثر خاص به، وتمثّل تلك الآثار علامة وجودها في ذلك المتن، ويُقال لهذه الصفة «خصوصيّة المتن»، و«جهة المتن»، و«حيثيّة المتن»، وكمثال على هذا وجود صفة العليّة في متنٍ وجودي ما، وينتج من هذه الصفة خصوصيّة أثر التأثير، ويُطلق على هذه الجهة «العليّة»، و«حيثيّة التأثير» [...] ولمّا لم يكن لهذه الحيثيّات وجود زائد على وجود المتن الأصيل، وكانت موجودةً فيه بشكل متقرّر ومتراكم ومستجنّ وكامن أُطلق عليها لذلك «الحيثيّات الاندماجيّة»، وهي متّحدة منسجمة في ما بينها بحسب الوجود ولا تَطارُدَ وتَعانُدَ بينها على الرغم من تغايرها المفهومي، أي إنها متّحدة بحسب متن الوجود الواحد بالرغم من وجود التغاير المفهومي بينها [...] مثلما ينتزع العقل من متنٍ ما (ومن حيثيّة التأثير في ذلك المتن) العليّةَ،

فيسمّي ذلك المتن علّةً، ويجد أن العليّة موجودة بالوجود، والوجود موجود بنفسه أوّلًا وبالذات، والعليّة موجودة بالوجود ثانيًا وبالعرض»[١].

باء: التساوق الماهوي والتساوق الوجودي:

في الحكمة المتعالية ثمّة اختلاف واضح بين التساوق والتساوي، ففي التساوي تكون الوحدة في المصداق، وأما في التساوق فمضافًا إلى الوحدة المصداقيّة هناك اتحاد في الحيثيّة أيضًا، ولكن هناك من يظن أن الاختلاف المذكور جارٍ في جميع أدوار الفلسفة الإسلاميّة وأطوارها من الفارابي وحتى صدر المتألهين الشيرازي، كما يزعم آخرون أن التساوي بالمعنى السينوي [نسبة إلى ابن سينا] كلمة حاكمة على تلك الأدوار الفلسفية طرًا[٢]، في حين إن الأمر ليس كذلك، بل إن هذا الاصطلاح مرّ بمراحلٍ من التطوّر والتغيّر المعنائي على امتداد الفكر الفلسفي في الإسلام، كما نلاحظ في أن التساوق عند ابن سينا بمعنى التساوي عند صدر المتألهين[٣].

وللمؤلف نكات في هذا المجال ذَكَرها في الكتاب نُشير إليها على نحو الاختصار:

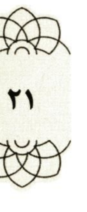
١. الإشارة إلى السير التطوّري للمسألة: غالبًا ما يُقرّر التساوق عند ابن سينا والخواجة الطوسي والملا صدرا بشكل يوحي وكأن النظام والشبكة المعرفيّة واللغة الفلسفيّة كانت واحدةً عند الجميع، شبكة لم يطَلها التطوّر ولم تمرّ بحالة من النمو والرشد، ومن هنا فإنّا تارةً نطالع الفلاسفة المتقدّمين بنظّارة الفيلسوف المتأخّر، وأخرى نأتي لفهم الفلسفة المتأخّرة وتفسيرها انطلاقًا من جوّ الفلسفة

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) ومما يؤسف له ما جاء في مدخل «تساوق الوجود» من **قاموس اصطلاحات الفلسفة الصدرائية** من أن «التساوق يعني التساوي» من دون التفكيك بين المعاني المستخدمة في الأدوار المختلفة للفلسفة. انظر: **فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملا صدرا**، السيد جعفر سجّادي، الصفحة ٤٤٩.

(٣) **شرح كتاب النجاة (قسم الإلهيات)**، الإسفراييني النيشابوري، الصفحتان ٨ ـ ٩؛ **حكمة الإشراق**، يزدان پناه، الجزء ١، الصفحة ٢٠.



المتقدّمة وأجوائها، وكِلا هذين الأمرين آفة تُفضي إلى الخلل في الفهم والوقوع في التعارض، غير أن المؤلف ساق الأبحاث المتعلّقة بموضوع التساوق عند المفكّرين الثلاثة انطلاقًا من فرزه لها وإعطائه كل واحد منها المعنى الذي يخصّه عند المفكّر المعني، كما نبّه القارئ إلى هذا الاختلاف. ولا نقصد من هذا الكلام الإيحاء بأن هذا من إبداعات المؤلف؛ إذ للسيد يزدان پناه قَدَم السبق في هذا المجال[1]، ولكن الغرض هو الإشارة إلى حذاقة المؤلّف المحترم في هذا الباب.

٢. بيان نوعَي التساوق: واحد من الأبحاث القيّمة في هذا الأثر بيان نوعَي التساوق، أي: التساوق الوجودي والتساوق الماهوي، وإيضاح خصائص كل واحد منهما.

فخصائص التساوق الماهوي هي:

أ) التلازم الخارجي بين طرفَي القضيّة، يعني: الماهيّة والوجود.

ب) اتحاد طرفَي القضيّة باعتبارهما حيثيّتين متّحدتين في مصداق خارجي واحد.

ج) تعدّد حيثيّة الصدق في طرفَي القضيّة[2].

د) جريانه في الوجودات الإمكانيّة حصرًا.

وأما خصائص التساوق الوجودي فهي عبارة عن:

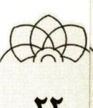
أ) التلازم الخارجي بين طرفَي القضيّة، أي: الوجود وكل واحد من أحكامه الإطلاقيّة كالوحدة والتشخّص والفعليّة والوجوب والخارجيّة.

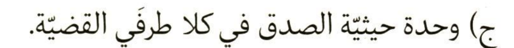
ب) اتحاد طرفَي القضيّة في المصداق الخارجي باعتبارهما حيثيّتين له.

---

(١) انظر: **حكمة الإشراق**، يزدان پناه، الجزء ١، الصفحة ٢٠.

(٢) ودليل المؤلف في هذا هو: كون الماهيّة حدّ الواقعيّة الخارجيّة وتعيّنها، والوجود هو الواقعيّة نفسها، وحيثيّة التعيّن في الخارج غير حيثيّة الوجود رغم اتحادهما في الخارج. انظر: **الحيثيّة التقييديّة في الحكمة المتعالية**، الصفحة ١١٨.





ج) وحدة حيثيّة الصدق في كلا طرفَي القضيّة.

د) جريانه في مطلق الوجود أعم من الواجب والممكن[١].

جيم: الانسجام في عرض أقسام الحيثيّة التقييديّة

في القسم الثاني من هذا الكتاب يُطالعنا عنوان «أقسام الحيثية التقييديّة»، ويبدو أن هذا العنوان يشكّل قلب هذا الكتاب، وقد طُرح هناك أهم سؤال في الحيثيّة التقييديّة وأُخذ بالجواب عنه وذِكر أقسامه.

وبناءً على أن الفلاسفة ما فتئوا يبحثون عن ملاك الاتّصاف المجازي للموصوف بالوصف في مجال مسائل الوجود، وقد عدّوا أن ذلك الملاك يكمن في الارتباط الخاص للموصوف المجازي بالوصف الحقيقي، أي: الارتباط الخاص بين الواسطة وذي الواسطة، من هنا لزم البحث عن ذلك الارتباط في القضايا المختلفة وتحليله تحليلًا دقيقًا.

إن ذلك الارتباط، في الجملة، على نوعين هما: الارتباط الاعتباري والارتباط الوجودي.

ويمثّل الارتباط المجازي[٢] ملاك صدق اتصاف الموضوع بالمحمول على نحو المجاز لا الحقيقة.

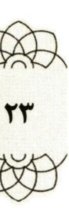
وتسمّى الواسطة في هذه القضايا العرفيّة المجازية (التي يتّصف فيها الموضوع بالمحول مجازًا من خلال توسّط الارتباط الاعتباري بالموضوع الأصلي) بالحيثيّة التقييديّة، ولما كانت هذه الحيثيّة تتعلّق بالقضايا العرفيّة أُطلق عليها «الحيثيّة التقييديّة العرفيّة».

أما الارتباط الوجودي، فهو إما أن يكون سند الاتصاف الواقعي الحقيقي

---

(١) انظر: المصدر نفسه.

(٢) وعادةً ما نرى هذا النوع من الارتباط في القضايا العامّة والقضايا العرفيّة، وهو يحكي عن العلاقة بين الموضوع المجازي والموضوع الأصلي.



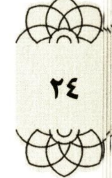
وأرضيّته، بمعنى اتصاف الموضوع بالمحمول بالذات، وهنا يكون ملاك الحيثيّة التعليليّة. أو يكون ملاك الاتصاف الواقعي المجازي، بمعنى اتصاف الموضوع بالمحمول اتصافًا عرضيًا. وهذا النوع يظهر في القضايا الفلسفيّة المجازيّة، وتسمّى الواسطة فيه «الحيثيّة التقييديّة الفلسفيّة».

ثم إن للارتباط الوجودي في الحيثيّات التقييديّة الفلسفيّة أنحاءً مختلفة، كما أن للارتباط الوجودي أقسامًا هي عبارة عن: الارتباط الاتصالي، الارتباط العرضي، والارتباط الاتّحادي. ويفضي هذا التنوّع في الارتباط إلى ظهور الوسائط وخفائها في الحيثيّات التقييديّة الفلسفيّة، وهذا موجب لتقسيم هذه الحيثيّات إلى أقسام ثلاثة هي: الحيثيّة التقييديّة الجليّة، والحيثيّة التقييديّة الخفيّة، والحيثيّة التقييديّة الأخفى. ولا ينتهي هذا التقسيم عند هذا الحدّ فحسب، بل إن الحيثيّة التقييديّة الأخفى (والتي تعالج بيان الارتباط والعلاقة بين الموجود بالذات والموجود بالعرض)، ولوجود ثلاثة أنواع من الموجود بالعرض، تقسّم بدورها إلى الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة، والحيثيّة التقييديّة النفاديّة، والحيثيّة التقييديّة الشأنيّة.

وهذا الانسجام في العرض هنا مما لم نطالعه في أي أثر من الآثار الفلسفيّة الأخرى، وهو مما يُحسب من إبداعات هذا الكتاب.

وفي ختام هذه الجولة في كتاب **الحيثيّة التقييديّة في الحكمة المتعالية** أوصي المحقّقين الذين يبحثون في مسائل: المعقولات الثانية الفلسفيّة، وأصالة الوجود، والصفات الإلهيّة في الحكمة المتعالية، وتبيين الكثرة في نظام الوحدة الشخصيّة للوجود، ورابطة النفس وقواها في الحكمة المتعالية، أوصيهم جميعًا بمطالعة هذا الكتاب القيّم.

[انتهى المقال].



أقول: خلاصة الكلام هي أنه يمكن أن نعدّ هذا الكتاب، وباعتبارٍ ما، شرحًا موضوعيًا لمسألة الحيثيّات التقييديّة والتعليليّة وأنواعها وأقسامها وأحكامها وتفريعاتها في الحكمة المتعالية؛ إذ قد سلّط الأستاذ المؤلف الضوء مليًّا على جملة من نصوص **الأسفار** و**الشواهد الربوبيّة** و**المشاعر** و**المبدأ والمعاد** وغيرها من كتب صدر المتألهين التي تُعد الأساس لمذهب الحكمة المتعالية، كما تناول بالبحث والاستقصاء جملةً من كتب شرّاح الملا صدرا، وجمعها جميعًا وقام بتبويبها وتوضيحها وصبّها في قالب هذه الدراسة.

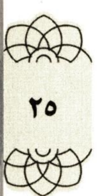
وبالرغم من أن موضوع هذا الكتاب ليس موضوعًا جديدًا في الفلسفة الإسلامية، إذ إن خطوطه الرئيسيّة جاءت في مطاوي كتب الفلسفة والعرفان الإسلامي السابقة عليه، إلا أنه لا يوجد - وبحسب ما أعلم - دراسة مستقلّة وافية كافية في بسط هذا الموضع وتفصيله.

قصّة ترجمة هذا الكتاب

جَرَت عادتي - فيما أكتب وأترجم - على أن أذكر ما حدا بي إلى الكتابة تلك أو الترجمة هاتي، ولو سمح لي القارئ المحترم فهنا أيضًا أجري على تلك العادة.

من المواضيع التي طالما حازت اهتمامي، بل ما فتئت تؤرّق تفكيري وتشغل ذهني مُذ عرفتُ العرفانَ وعرفني، موضوعة برهنة القضايا العرفانيّة التي يسطّرها العرفاء وأهل الفن في مصنّفاتهم، وتقعيدها على أساس قواعد علميّة واستدلاليّة رصينة مستساغة ومبرّرة عقلًا ونقلًا، وهذا الموضوع عند أهل الاختصاص والمطّلعين لهو من أهم مسائل فلسفة العرفان ومنطقه وقد دارت حوله أبحاث معقّدة، ولكنها للأسف قليلة للغاية خصوصًا ما كان منها باللغة العربية.

وذات يوم كنت أتحاور مع أحد الأصدقاء المهتمّين بهذا الموضوع، فذكر لي أن هناك كتابًا صغير الحجم يتناول بالبحث والمعالجة موضوع الوحدة الشخصيّة من خلال بحث الحيثيّات في الحكمة المتعالية (وهو هذا



الكتاب الذي بين يديك)، فأعجبتُ بالموضوع وأخذت أبحث عن الكتاب في المكتبات حتى عثرتُ عليه، فطالعته فوجدته كتابًا قيّمًا يستحقّ المطالعة المتأنّية لما طرحه من معالجة عقليّة دقيقة لأهم مسائل الفلسفة المتعالية والعرفان النظري، ألا وهي مسألة وجود الماهيّة ووجود الشؤون والمظاهر الخلقيّة.

ولإعجابي بالكتاب وانتفاعي به عزمتُ على ترجمته، وشرعت بذلك مبكّرًا حتى قبل أن أتّصل بالمؤلف وأستجيزه لذلك، وقد شجّعني على هذا الأمر ما رأيتُه في الكتاب من استقصاء للموضوع في كتب مدرسة الحكمة المتعالية مع استنباطٍ لمطالب تحقيقيّة قيّمة وتبويب منطقي منظّم[١]. كل ذلك مع صغر الحجم من دون إسهاب ممل أو اختصار مُخل، بالرغم من لغة الكتاب المعقّدة - التي غمضت في أحيان وأغلقت في أحيان أخرى - الناجمة عن دقّة الموضوع وصعوبة هضمه على الأذهان غير المتمرّسة في هذه الأبحاث، وقد حاولتُ أن أبسّط لغته وأذلل أسلوبه قدر جهدي وبمقدار ما رافقني التوفيق في ذلك من خلال أسلوب الترجمة وإضافة بعض التوضيحات.

وبعد أن تهيّأ لي رقم هاتف الأستاذ المؤلف اتصلتُ به واتفقتُ معه على موعد للقاء. وفي صبيحة يوم من الأيام التقيتُ المؤلف وأخبرته بما عزمتُ عليه، فسَرّه ذلك كثيرًا، عارضًا موافقته ومساعدته في آن معًا، على أن يضيف إليه بعض الإضافات والتنقيحات الجديدة. وقد راقني بشدّة خُلقه العالي وطبعه الرقيق وأدبه الرفيع وتواضعه الجميل، فاكتسبته - من ساعتها - أخًا عزيزًا وصديقًا صدوقًا. وما أن انتهيتُ من الترجمة حتى أرسلتُ له مسودّتها فطالعها، وأضاف إليها ما كان يريد إضافته من أبحاث، وقدّم لها مقدّمةً خصّ بها الطبعة العربية.

---

(١) ومع ذلك فقد قمت - وبالإضافة إلى إدراج بعض التوضيحات والتنبيهات على بعض ما ذكره المؤلف - بإجراء بعض التغييرات على تبويب الكتاب وتقسيم أقسامه إلى فصول محدّدة ليكون أكثر انسجامًا وتنظيمًا.

والجدير بالذكر أن للأستاذ المؤلف عدّة كتب في مجال «فلسفة العرفان»، آمل أن يرافقني التوفيق - أو يرافق آخرين - في تقديمها تباعًا للمهتمّين من الباحثين والقرّاء العرب.

التعريف بالمؤلّف

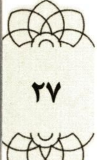
علي بن أصغر الفضلي، من مواليد عام ١٩٧٤م في مدينة آمل التابعة لمحافظة مازندران في إيران.

السوابق العلمية:

- دَرَس الفقه والأصول لأكثر من ٢٤ سنة.
- دَرَس الفلسفة والعرفان الإسلامي لأكثر من ٢٠ سنة.
- يحمل شهادة الدكتوراه في العرفان الإسلامي، كما اختير كأفضل طالب دكتوراه في جامعة الأديان والمذاهب لعام ٢٠١٤م.
- يُدرّس حاليًا مادّتي الفلسفة الإسلامية والعرفان الإسلامي في مراحل الدراسات العليا.

صدر له عدّة كتب منها:

١. **شرح الشواهد الربوبيّة.**
٢. **علم الوجود العرفاني عند الميرزا الاشكوري**، وقد اختير كأفضل كتاب حوزوي لعام ٢٠٠٧م.
٣. **فلسفة العرفان: ماهيّته ومكوّناته**، وقد اختير كأفضل كتاب حوزوي لعام ٢٠١٢م.
٤. **رياضة السالكين في شرح الباب السابع والخمسين من الفتوحات المكيّة.**
٥. **علم السلوك.**



٦. **مدخل إلى العرفان العملي.**

٧. **معيار وموازين القضايا الشهودية والوجودية.**

كما نُشرت له عدّة مقالات في مجال الفلسفة والعرفان منها:

١. «ضرورة تقييم القضايا العرفانيّة وغايتها».

٢. «بنية السلوك الإنسانيّ طبق الكتاب والسنّة».

٣. «المعنوية المقنّنة في ميزان العقلانية».

٤. «نسبة الفلسفة إلى العلوم الأخرى».

٥. «التأثير المتقابل بين العقائد والأعمال في علم السلوك».

٦. «الشهود وتحويله إلى قضيّة عرفانية».

٧. «نظرية قابلية القضايا العرفانية للتقييم ونقد النظريات المخالفة».

كما يشغل حاليًا منصب عضو الهيئّة العلمية في مؤسّسة الثقافة والفكر الإسلامي التحقيقيّة، ومسؤول فريق كتابة المواضيع العرفانية في دائرة معارف العلوم العقلية الإسلامية.

شكر وثناء وتقدير

بقي عليّ أن أختم هذه المقدّمة بتقديم الشكر الجزيل والثناء الوافر الجميل لسماحة الشيخ شفيق جرادي مُدير دار المعارف الحِكْميّة، لِما أبداه ويبديه من خدمات للعلم والتحقيق في نشر ما ينفع من آثار قيّمة ونافعة، كل ذلك انطلاقًا من إحساسه بالتكليف والمسؤوليّة وشغفه بالعلم ومضانّه، فجزاه الله عن العلم وأهله خير جزاء المحسنين.

كما لا يفوتني أن أتقدّم بالشكر لكل من عمل على إخراج هذا الكتاب بهذه الحلّة القشيبة من الإخوة في المؤسّسة الموقّرة، لا سيما الأخ حسين السعلوك، أدام الله توفيقهم أجمعين.

مقدّمة المؤلف للطبعة العربية

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيّدنا محمد وآله الطاهرين.

لا ريب في أن فهم الحكمة المتعالية مرتهن بفهم مسائلها، وفهم مسائلها بدوره مرتهن بفهم اصطلاحاتها، ومن بين جملة الاصطلاحات تحظى الاصطلاحات الأساسيّة والمفصليّة بأهميّة قصوى في هذا المجال. ومن تلك الاصطلاحات المفصليّة في الحكمة المتعالية اصطلاح «الحيثيّة التقييديّة»؛ ذاك أن الإلهيات بالمعنى الأعم تتكئ على مسألتين مفتاحيّتين هما: أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، والمعقولات الثانية الفلسفيّة، والإلهيات بالمعنى الأخص تتضمّن مسألة صفات واجب الوجود - وهي من المسائل الكلامية والفلسفيّة العويصة -، وفهم تلك المسائل جميعًا يرتكز على الإحاطة بموضوع الحيثيّة التقييديّة؛ وعلّة ذلك كله هي أن فهم هذه المسائل يبتني على الهضم الفكري لكيفية التحقّق العرضي للماهيّة والمعقولات الثانية والصفات الوجوبيّة في متن الواقع، وهو ما يرجع برمّته إلى تحليل الحيثيّة التقييديّة.

ومن هنا فقد شمّر عظماء الحكمة المتعالية - كصدر المتألهين، والملا علي النوري، والحكيم السبزواري، والسيد يد الله يزدان پناه - عن ساعد الجدّ في تشريح هذا الاصطلاح بشكل دقيق، وتوسّعوا في بيان أقسامه بشكل وافٍ.

وقد سعى هذا الكتاب - وبالاستناد إلى ذلك الإرث الثرّ لأولئك الكبار

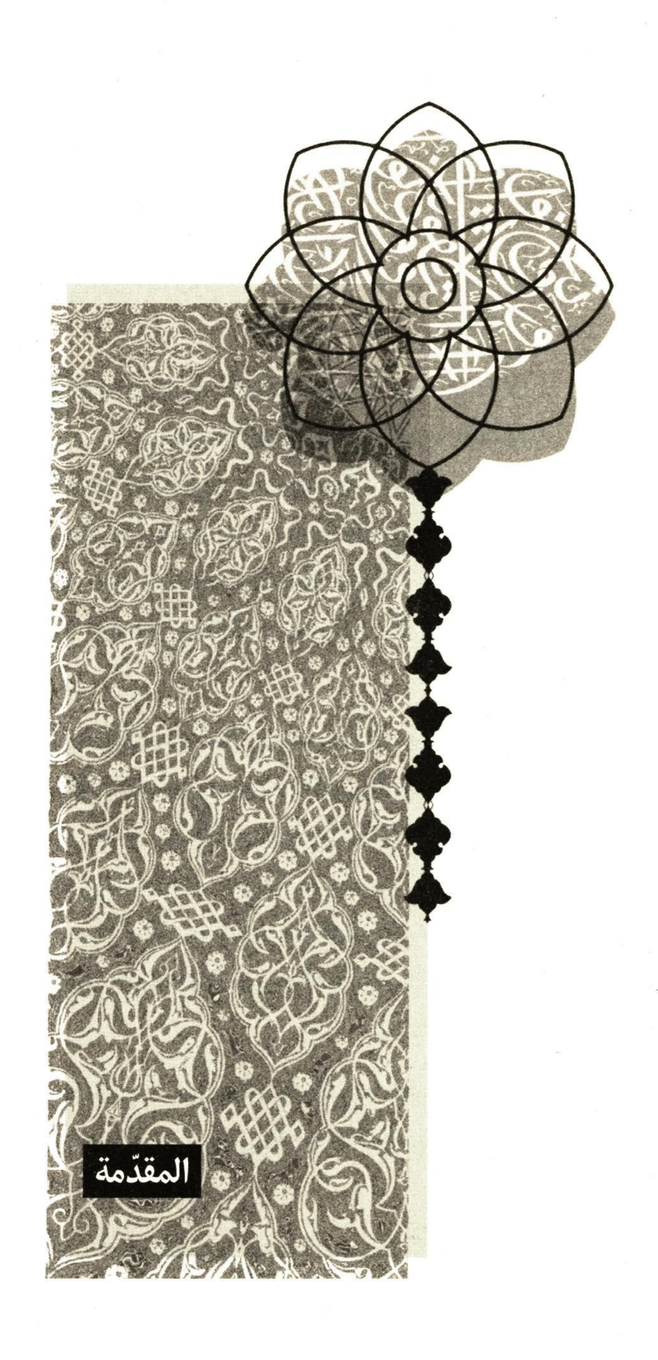


- إلى دراسة هذا المفهوم وتوضيح أحكامه ولوازمه وأقسامه في نظم متّسق ونسق منتظم وتحليل كل ما يتعلّق به، ليكون لَبِنَةً رصينةً في بناء السعي لفهم الحكمة المتعالية، والمؤّلف في ذلك كله مديون لتوفيق الله الوهابّ وعناية خاتم الأنبياء وأوصيائه الكرام (صلوات الله عليهم أجمعين).

وأجد من اللازم هنا أن أبتهل إلى الله تعالى بالحمد والثناء على أن تمّت ترجمة هذا الكتاب بهمّة الفاضل الجليل جناب السيّد محمد الربيعي الذي تجشّم صعوبة ترجمته بساعد الاشتياق والصبر والاحترام فخرجت الترجمة بمنتهى الدقّة والبراعة.

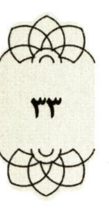
وأشفع ذلك بالشكر الجزيل لجناب الشيخ شفيق جرادي المحترم، الذي قام بلطفه ومرحمته بطباعة هذا الكتاب ونشره بين القرّاء العرب، والشكر موصول لمؤسّسته المباركة.

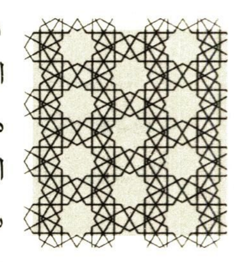
ومن الله التوفيق
علي فضلي - قم المقدسة
الجمعة، ١٢ شوال، ١٤٣٨ هجري



المقدّمة







١. لا شكّ في أن ثراء الفكر الفلسفي يستتبع ثراء اللغة الفلسفية، وينعكس هذا الثراء اللغوي، على إثر ذلك، في مرآة الاصطلاحات المستخدمة في ذلك العلم. كما أن لكل اصطلاح دوافعَ خاصّةً به، حيث يحكي في أحد جوانبه عن سعة المبادئ اليقينية والمباني البرهانية، ويُثير في جانب آخر مسألةً أو مسائلَ عدّةً ويبيّن دقائقها الغامضة في ذلك دائرةُ العلم المبحوث عنها فيه.

٢. ومِن الاصطلاحات الدقيقة والعميقة في الفلسفة الصدرائية والحكمة المتعالية اصطلاح «الحيثيّة التقييديّة»، فإن بتشريح هذا الاصطلاح وبيان أقسامه لا أنه تتبدّى كيفية الاتصاف النفس الأمري لبعض الموضوعات الفلسفية بمحمولاتها لتجري حينئذٍ أحكامها الخاصّة على ذلك الأساس فحسب، بل إن ذلك يساعد في معالجة جملة من أهم المسائل الفلسفية وأكثرها مفصلية؛ ذلك لأن اصطلاح «الحيثيّة التقييديّة» يعين في تكشّف المسائل التالية:

- أولًا: كيفية التحقّق الخارجي لأحكام الوجود، أي المعقولات الثانية الفلسفية التي تتضمّن كافّة الأمور العامّة والتي هي، جميعًا، موجودة بالحيثيّة التقييديّة الاندماجية.

- ثانيًا: كيفية الوجود الخارجي للماهيات باعتبارها حدود الوجود الموجودة بالحيثيّة التقييديّة النفادية، وعلى إثر ذلك تتبيّن أكثر المسائل أهمّيةً

في الحكمة المتعالية ألا وهي مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

- ثالثًا: كيفية تحقّق الكمالات والصفات الذاتية لواجب الوجود في متن الوجود الوجوبي، والموجودة بالحيثيّة التقييديّة الاندماجية لذلك الوجود الواجب.

- رابعًا: كيفية تحقّق الشؤون[١] في نظام الوحدة الشخصيّة للوجود، الموجودة بالحيثيّة التقييديّة الشأنيّة للوجود المطلق بالإطلاق المَقسَمي.

٣. ومما يُلاحظ أن ليس هناك مؤلَّف مستقلّ ومفصّل يتناول بالبحث والتحقيق موضوع «الحيثيّة التقييديّة»، وأن أوّل من تناول هذا البحث بشكل مقتضب هو صدر المتألهين الشيرازي في المجلّد السابع من كتابه **الأسفار**، ومن بعده جاء أتباع مدرسته وتناولوا بالشرح بعض أحكام ذلك الموضوع، ومن أولئك الملا علي النوري والحكيم علي المدرّس الزنوزي.

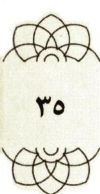
وأما الشخص الذي خطى خطوةً فعّالة في هذا المجال فهو الحكيم السبزواري؛ إذ قام في كتاب **شرح المنظومة** وتعليقاته على كتاب **الأسفار**، وبالإضافة إلى بيان أحكام الحيثيّة التقييديّة، ببيان أقسامها الفلسفية، أي الحيثيّة التقييديّة الجلية، والحيثيّة التقييديّة الخفيّة، والحيثيّة التقييديّة الأخفى.

ثم خطى على هدي خطاه ثلّة من الحكماء المتأخّرين كالميرزا مهدي الآشتياني، والشارح المحقّق محمد تقي الآملي، والأستاذ العلّامة حسن حسن زاده آملي، والحكيم المتأله عبد الله جوادي آملي، فتناولوا بالبحث تلك الأقسام الثلاثة، بَيد أنهم لم يخرجوا عن حدود الاختصار والاقتضاب.

ومن بعدهم جاء الأستاذ السيّد يد الله يزدان پناه فشرح الأقسام الثلاثة

---

(١) يُطلق اصطلاح «الشؤون» في العرفان النظري على كل ما سوى الله تعالى، فكل الموجودات - ما عدا الذات الإلهية - عبارة عن شؤون وتجليات للحقيقة المطلقة في الرؤية الكونية العرفانية. انظر على سبيل المثال: **شرح فصوص الحكم**، الجندي، الصفحة ٣٦٦. [المترجم]

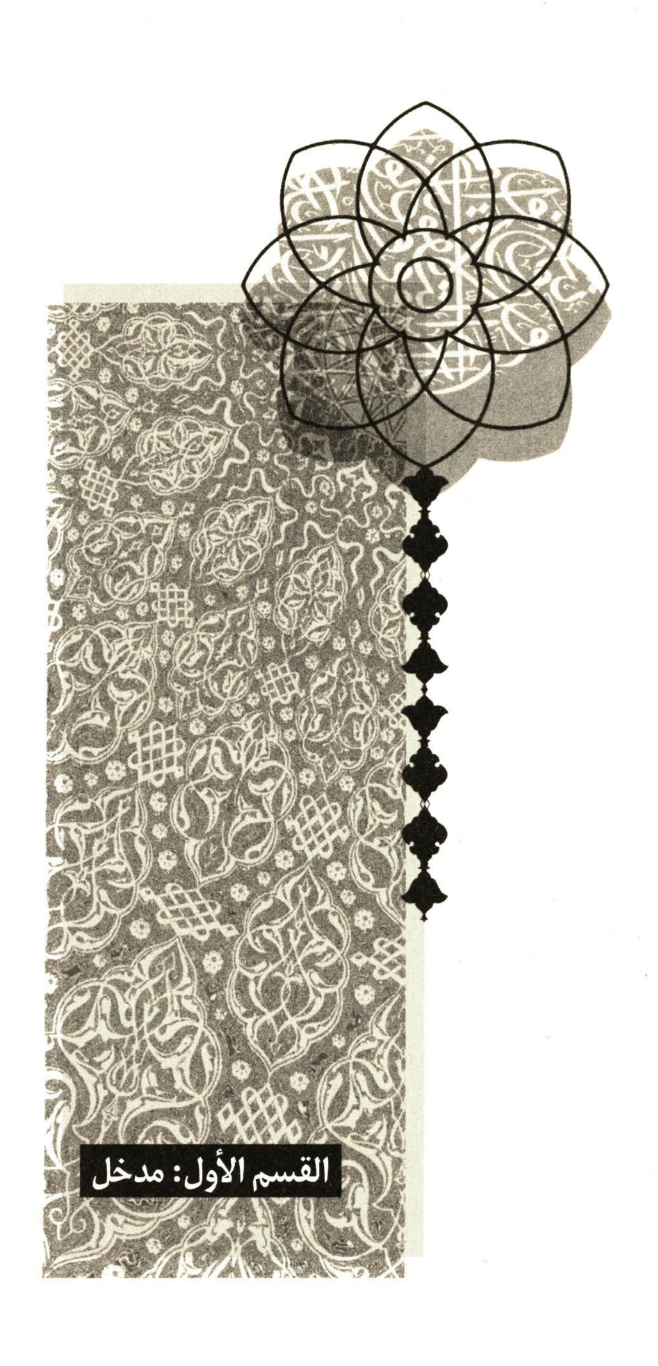


المتقدّمة في دروسه على **شرح تمهيد القواعد** ودروس العرفان النظري، وقسّم الحيثيّة التقييديّة الأخفى [الأخفائية] إلى ثلاثة أقسام هي: الحيثيّة الاندماجية، والحيثيّة النفادية، والحيثيّة الشأنية، وبيّن المسائل المترتّبة على كل واحدة منها.

وقد أخذنا وبالاعتماد على هذه الآثار بتوضيح ذلك الموضوع واجتهدنا في تسديد شرحه بالاستناد إلى ما ناسب من المصادر والمراجع ذات الصلة.

٤. وأخيرًا أقدّم جزيل الشكر للأساتذة الأجلّاء، حجّة الإسلام السيّد يدُ الله يزدان پناه، والحاج الشيخ محمد حسين نائيجي، والدكتور أمير ديواني، وشكري أيضًا لمسؤولي جامعة الأديان والمذاهب الذين قدّموا لي يد العون في كتابة هذه الدراسة ونشرها.

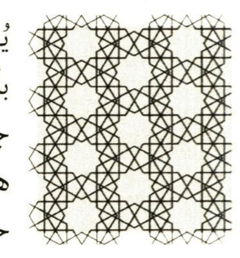


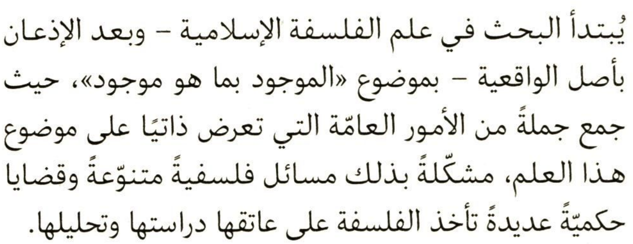


القسم الأول: مدخل



توطئة



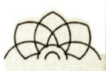


يُبتدأ البحث في علم الفلسفة الإسلامية - وبعد الإذعان بأصل الواقعية - بموضوع «الموجود بما هو موجود»، حيث جمع جملةً من الأمور العامّة التي تعرض ذاتيًا على موضوع هذا العلم، مشكّلةً بذلك مسائل فلسفيةً متنوّعةً وقضايا حكميّةً عديدةً تأخذ الفلسفة على عاتقها دراستها وتحليلها.

إن هذه المسائل والقضايا، ومع أنها مركّب من موضوعات ومحمولات ظهرت في عالم الذهن بصورة مفاهيم فأنتجت قضايا حُكميّة، إلا أنها مفاهيم ناظرة إلى الواقعيات نفس الأمرية وحاكية عن أحكامٍ حقيقية واقعية، لِما تتمتّع به الفلسفة الإسلامية من نظرة واقعية، فإن هكذا مفاهيم إنما نشأت من متن الواقع؛ ولذا فإن كل مسألة فلسفية إنما هي في مقام بيان مصداق الحكم لا أنها حكم ذهني صرف، فالقضايا الفلسفية قضايا حقيقية لا قضايا ذهنيّة محضة.

وعلى الرغم من أن هذه الأحكام الفلسفية والمعقولات الأولى والثانية مغايرة لمتن الواقع «أي الموجود بما هو موجود» من حيث المفهوم، غير أنها عين متن الواقع بلحاظ الحقيقة الخارجية، وهي مساوقة له بنحو من الأنحاء ومشكّلة معه مصداقًا واحدًا، مصداق مصوغ من عدّة حيثيات يَنتَزِعُ عقلُ الفيلسوف من كل واحدةٍ منها مفاهيمَ مناسبةً، فيبدّلها إلى قضايا مختلفة ويجعل من كل قضيّة محورًا لأبحاثه التي يتناولها.

وكل هذه الأحكام - باعتبارها أوصافًا - تُحمل على الموصوف من حيثيّة





معيّنة فيضحي الموصوف ببركة تلك الحيثيّة واجدًا لتلك الأوصاف.

وما نقصده من «الحيثيّة» هو القيد المُشعِر بَخصيصة عينيّة تُبيَّن في القضيّة على شكل «من حيث» مرافق للموصوف، فيقبل الموصوفُ – بتحيّثه وتقيّده بذلك القيد – حكمًا من الأحكام ووصفًا من الأوصاف؛ ولهذا يكون لذلك القيد حكم الواسطة في نسبة الوصف إلى الموصوف كما في قولنا «ألف، من حيث باء، جيم».

ويُستعاض في بعض الأحيان وفي موارد خاصّة عن «من حيث» بـ «الألف واللامِ»، وهي في هذه الصورة تعبّر عن دور وساطة القيد بشكل أكثر وضوحًا، كما في قولنا «ألف بالباء جيم».

أنواع القيد

ثم إن ذلك القيد وتلك الحيثيّة على نوعين:

الأول: القيد العنواني: وهو ما يجعلُ الموصوفَ مقيّدًا ومتحيّثًا بحسب اللفظ والتعبير فقط، وإن كان الموضوع في الواقع عاريًا ولا بشرطٍ عن أي قيدٍ، ومُرسلًا عن أي حيثيّةٍ، والغرض من هذا القيد العنواني هو التأكيد على أن هذا الموصوف لا يفتقرُ إلى أي قيدٍ كي يتّصف بذلك الوصف والحكم، وهو مستحقّ لذلك الوصف والحمل بسبب إطلاقه وإرساله فحسب[١].

ومن هنا فإن الأحكام في مثل هذا النوع من القضايا هي أحكام ضرورية ذاتية لموضوعاتها، بمعنى أن الوصف متعلِق يتحقّق بحال ذات الموضوع والموصوف نفسه، فيتّصف بهذه الأحكام من دون أية واسطة، وهي أحكام الموصوف ذاته من دون أي واسطة تُذكر[٢].

ولهذا فإن الذهن في مثل هذه الموارد يحكم باتّصاف ذلك الموصوف بذلك الوصف لملاك ذات الموصوف وحسب، وليس هناك عند الذهن من

---

(١) انظر: **الأسفار**، الجزء ٧، الصفحة ١٩٨، تعليقة الحكيم السبزواري.

(٢) انظر: **التعليقات على تحفة الحكيم**، الصفحة ١٨٤.

ملاك آخر غير ذات الموصوف كي يتّصف بذلك الحكم[١].

ويُقال لهكذا قيد وحيثيّة «الحيثيّة الإطلاقية»[٢]، كقضيّة «الإنسان من حيث هو إنسان، حيوان ناطق».

وهذا النوع من القيود ليس هو النوع المعني بالبحث في هذه الدراسة.

الثاني: القيد المُعنوني: وهو القيد الذي يقيّد الموضوع بحسب الواقع بحيث يقبل الموضوعُ بواسطتهِ الوصفَ المحمولي، وبواسطته يصدقُ المحمولُ على ذات الموضوع؛ ومن هنا يُقال للموصوف في هذه الحالة: «ذو الواسطة».

ثم إن هذا القيد الواسطي على قسمين:

أحدهما ما كان للقيد دورٌ عِلّيّ وعلّة لاتصاف الموصوف بذلك الوصف وثبوته له، بحيث يكون القيد خارجًا أوّلًا عن ذات الموصوف والموضوع[٣]، ولو لم يكن ذلك القيد موجودًا لما آن للموصوف أن يتّصف بذلك الوصف؛ ولهذا فإن هذا القيد ضروري لتحيّث الموصوف وتقيّده بذلك القيد. وثانيًا يكون اتصاف الموصوف بالوصف اتصافًا ذاتيًا حقيقيًا[٤]، بحيث يكون سلب الوصف المحمولي عن الموصوف أمرًا غير ممكن وغير صحيح، ويعبّر عن هذا القيد وهذه الحيثيّة في الاصطلاح بـ«الحيثيّة التعليليّة»، كقضيّة «الإنسان من حيث التعجّب، ضاحك»، فإن التعجّب علّة عروض الضحك على الإنسان التي تجعله ضاحكًا بالذات والحقيقة.

وثانيهما هو ذلك القيد الذي باتحاده مع الموصوف يقيّده ويضيّقه ليعدّه لقبول الوصف والاتصاف به؛ ولذا فالقيد هنا مكثّر لذات الموصوف

---

(١) انظر: **مجموعة آثار الشهيد مطهري**، الجزء ٥، الصفحة ٤٩٤.

(٢) انظر: **أساس التوحيد**، الصفحة ٩٠.

(٣) انظر: **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٩٣؛ **الوجود في الفلسفة والعرفان**، الصفحة ١٥٨.

(٤) انظر: **درر الفوائد**، الجزء ١، الصفحة ٤٢٤.



وداخل فيه باعتباره جزءًا له، ومن هذه الناحية يُحمل الوصف على الموصوف المقيّد[١]، وعلى الرغم من أنه في كثير من القضايا التي بهذا الشكل يكون الوصف عبارة عن صفة قيد واسطي، بَيد أنه وبسبب وجود نوع ارتباط واتحاد بين القيد الواسطي والموصوف يُنسب ذلك الوصف لذلك الموصوف؛ ولهذا فإن ملاك الاتصاف هو القيد المتّحد مع الموصوف لا الموصوف نفسه[٢]؛ ولذا فالحكم أوّلًا وبالذات إنما هو للقيد (أي الوصف)، وللموصوف ثانيًا وبالعرض[٣]، بحيث يكون سلب الوصف المحمولي عن الموصوف ممكن وصحيح.

ويُصطلح على هذا القيد وهذه الحيثيّة بـ«الحيثيّة التقييديّة»، كـ«الجسم بالبياض، أبيض»، فإن البياض واسطة في اتّصاف الجسم بالأبيض، والجسم من دون عروض البياض لم يأنِ له قبول حكم الأبيض.

ويعرّف الحكيم السبزواري في كلام له الحيثيّات الثلاث: الإطلاقة والتعليليّة والتقييديّة على أساس مقصود الفيلسوف من تقيّد الموصوف بقيد «من حيث» قائلًا:

«إذا قُيّد شيء بالحيثيّة فذلك على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون الغرض من التقييد بيان الإطلاق عن جميع ما عداه، ويسمّى هذا «حيثية إطلاقية»، مثل ما يُقال «الماهية من حيث هي حُكمها كذا»، أي مع قطع النظر عن جميع ما عداها حُكم نفسها كذا [...].

والثاني: أن يكون الغرض من التقييد بيان علّة الحكم للمقيّد، ويسمّى حينئذٍ «تعليلية»، كأن يُقال «الإنسان من حيث إنه متعجّب، ضاحك».

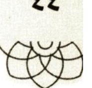
والثالث: أن يكون الغرض من التقييد أخذ المقيّد مع القيد مجموعَين،

---

(١) انظر: **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٩٣؛ **الوجود في الفلسفة والعرفان**، الصفحة ١٥٨.

(٢) **مجموعة آثار الشهيد مطهري**، الجزء ٥، الصفحات ٤٩٤ ـ ٤٩٧.

(٣) انظر: **درر الفوائد**، الجزء ١، الصفحة ٤٢٤.



فيسمّى حينئذٍ «تقييديّة»، كأن يُقال «الجسم من حيث إنه سطح، أبيض»، فإذا قيل «الأسود من حيث السواد، قابضٌ لنور البصر» فالحيثيّة تقييديّة، وإذا قيل «من حيث صنعة الصبّاغ، قابض له» فالحيثية تعليلية»[١].

ويقول علي المدرّس الزنوزي (المتوفى سنة ١٣٠٧ هجري قمري) في بيانه لهذه الحيثيّات الثلاث من حيث إن القيد دخيل في الموضوع أم لا:

«وجوابه يظهر بعد تحقيق الفرق بين الحيثيّات الثلاث:

وهو إن الحيثيّة التعليليّة ما هي علّة لثبوت المحمول للموضوع خارجة عن الموضوع مطلقًا.

والتقييديّة ما يكون قيدًا للموضوع بأن يكون مدخول «الحيث» معتبرًا فيه إما بنفسه أو التقييديّة[٢] حتى يكون الموضوع مركّبًا بحيث لو سُلب عنه القيد المزبور لم يكن المحمول ثابتًا إما مطلقًا أو على نحو ثبوته للمركّب.

والحيثيّة [المطلقة] ما ليس لمدخول «حيث» دخل في ثبوت المحمول للموضوع بالذات، أو لم يعتبر كذلك وليس معتبرًا فيه أصلًا [...]»[٣].

---

(١) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٩٣، تعليقة الحكيم السبزواري؛ وانظر أيضًا: درر **الفوائد**، الجزء ١، الصفحة ٢٩٩.

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الأصحّ «أو من حيث التقيّد به...». [المترجم]

(٣) **مجموعة مصنّفات آقا علي مدرس زنوزي**، الجزء ١، الصفحة ١٣٩.

الإشارة الأولى

يبحث صدر المتألهين في الفصل الأول من الموقف التاسع من **إلهيات الأسفار** وفي ذيل أحد الأصول قانونَ أنحاء الحيثيّات وأقسام الجهات، وبعد أن يقسّم الحيثيّات بنحو عام إلى الحيثيّة التقييديّة والحيثيّة التعليليّة، يعتبر الحيثيّة الإطلاقة من الحيثيّات التقييديّة؛ ذلك لأنها قيد للموصوف بالرغم من أنه قيد عنواني لفظي[١]، باعتبار أن الحيثيّة الإطلاقة فيها قيد «من حيث» كجزء التحيّث لا أنه خارج عن التحيّث، وهذا شرط الحيثيّة التقييديّة.

وعلى الرغم من قبول بعضهم - كالميرزا مهدي الآشتياني في كتابه **أساس التوحيد** - لهذه النكتة[٢]، غير أن بعضهم الآخر - كالملا هادي السبزواري - لم يرتضِ هذا الرأي من صدر المتألهين.

وللحكيم السبزواري بيان انتقادي في تعليقته على هذا الموضع عَدَّ فيه أن هذا الرأي غريب منه، وعبّر عن تلك الحيثيّة بالحيثيّة الإطلاقية وأنها مقيّدة من الناحية اللفظية فحسب، والحكيم لا يبحث في الألفاظ بل في الحقائق.

ولكن يبدو أن رأي صدر المتألهين أقرب إلى الصواب؛ إذ إن المقصود من ذكر

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٧، الصفحة ١٩٧.

(٢) **أساس التوحيد**، الصفحة ٨٩.

القيد في الحيثيّة الإطلاقية ليس تلاعبًا بالألفاظ، بل هو للإفصاح عن خصيصة عينيّة في الموصوف، وتلك الخصيصة هي عدم اعتبار قيد من القيود في الموصوف، كما صرّح السبزواري نفسه بأن الهدف من ذكر ذلك القيد هو صِرف بيان إرسال الموصوف، وهذا الإرسال الصِرف نفسه خصيصة نفسُ أمريةٍ للموصوف.

وكمثال على ذلك قولنا «الوجود من حيث هو هو، محيط»، فإن الإحاطة هنا وصف للوجود الصِرف غير المتناهي والمبرّأ عن القيد حتى عن قيد «عدم القيد».

يقول صدر المتألهين:

«[...] إن مطلق الحيثيات: إما تقييديّة، أو تعليليّة.

والأولى: هي التي جُعلت كالجزء للتحيّث بها، كالناطق للإنسان وكالكاتب للمركّب الصنفي.

والثانية: هي التي كالخارج منه مثل كون الشيء علة ومعلولًا، وإن كان التقيّد والتحيّث بها داخلًا، بشرط أن يكون التقيّد بها مأخوذًا على أنه تقيّد لا على أنه قيد، والتحيّث تحيثًا لا حيثية، أي معنىً حرفيًا غير مستقل بالمفهومية [...].

ثم الحيثيّة التقييديّة قد تكون في العنوانات[1] بحسب المعبّر به والحكاية دون

---

(١) يقول الحكيم السبزواري في تعليقته على هذا الموضع: «هذا منه غريب؛ لأن الحيثيّة هنا - أي في اللا-بشرط غير المقيّد باللا-بشرطية، والمطلق غير المقيّد بالإطلاق - إطلاقية لا تقييديّة إلا في اللفظ، ولا شغل لأهل المعنى باللفظ، والحكيم هو الباحث عن الحقائق، ففي الحقيقة وفي المعبّر عنه ليس إلا الإرسال الصرف، فالأبسط الأوضح في المقام أن يثلّث القسمة - كما قررّنا في حواشينا على الأمور العامّة - ويقال: إذا حُيّث شيء بحيثيّة في التعبير: فإما أن يكون المقصود من التحيّث عدم التحيّث في الموضوعية للحكم، ومن التقييد عدم التقييد وأن الموضوع بإطلاقه مستحقّ لحمل المحمول، فالحيثيّة إطلاقية، مثل قولنا «الماهيّة من حيث هي، لا موجودة ولا معدومة». وإما أن يكون المقصود منه أنه جزء الموضوع من حيث هو موضوع، مثل قولنا «الجسم من حيث إنه مسطّح، أبيض» و«الجسم من حيث إنه أبيض، مرئي». وإما أن يكون المقصود تعليل الحكم، مثل «أن الإنسان من حيث إنه مُدرِك للأمور الغريبة، متعجّب»، وأنه «من حيث إنه متعجّب، ضاحك». فالحيثية التعليلية خارجة عن الموضوع؛ إذ العلة خارجة، والمراد علة الوجود لا علة القوام [...]».

راجع تعليقته في: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٧، الصفحة ١٩٨.



المعبّر عنه والمحكي عنه، كما تقول «الماهيّة من حيث الإطلاق أو لا بشرط شيء، كذا»، وليس المراد به إلا نفس الماهيّة المُرسَلة من غير اعتبار حيثيّة أخرى معها، بخلاف ما إذا جعلت الإطلاق واللابشرطية والإرسال قيدًا للماهيّة [...]»[1].

الإشارة الثانية

ينبغي في بداية البحث التعرّف على الألفاظ المرادفة للحيثيّتين التعليليّة والتقييديّة.

وقد استفاض في بيانات الفلاسفة التعبير عن الحيثيّة التعليليّة بـ«الواسطة في الثبوت»، وعن الحيثيّة التقييديّة بـ «الواسطة في العروض»[2]؛ وذلك لأنهم يعتقدون أن القيد والحيث المرافق للموصوف - في الحيثيّة التقييديّة والحيثيّة التعليليّة - يقوم في الواقع بدور الواسطة ويمثّل الجهة الحقيقيّة لاتّصاف الموصوف بالوصف؛ ولذا فالحيثيّة التعليليّة تعني الواسطة التعليليّة، والحيثيّة التقييديّة تعني الواسطة التقييديّة.

يقول صدر المتألهين: «فإن الواسطة إما بمعنى الواسطة في الثبوت، وإما بمعنى الواسطة في العروض»[3].

ثم إن هذه الواسطة والجهة على نحوين:

النحو الأول: الواسطة الموجِبة لثبوت الوصف للموصوف على نحو الحقيقة، وهي منشأ اتّصاف حقيقي لذلك الموصوف بذلك الوصف، بحيث يصير الموصوف واجدًا لذلك الوصف بالذات؛ ولهذا فإذا لحظنا الموصوف بعد الاتّصاف من دون تلك الواسطة سنراه أنه متّصفٌ بذلك الوصف أيضًا، ومن هنا فسيكون من الخطأ سلب ذلك الوصف عن الموصوف.

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحة ١٩٧.

(٢) **درر الفوائد**، الجزء ١، الصفحة ٤٢٥؛ **مجموعة آثار الشهيد مطهري**، الجزء ٥، الصفحة ٢١٤؛ **التعليقة على نهاية الحكمة**، الصفحة ٨٧.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحتان ٢٤٠ - ٢٤١.

ومن ثم فإن جميع القضايا المتشكّلة من هذا النوع من الموصوفات هي في الحقيقة من أنواع القضيّة الضروريّة الذاتية.

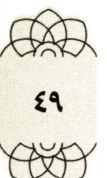
مثلًا «الماء من حيث مجاورة النار، حار»، فإن ثبوت وصف الحرارة للماء إنما هو بواسطة النار التي لها الحرارة بالمعنى الحقيقي أولًا وبالذات، وتوجب اتّصاف الماء بالحرارة حقيقةً، وإذا سخن الماء ووصل إلى حدّ الغليان ورفعنا النار من قربه لرأينا أن الماء متّصف بالحرارة، وأن هذا الوصف حقيقي له؛ ولهذا يُقال لهذه الواسطة «الواسطة في الثبوت»، بمعنى: ثبوت الوصف للموصوف المقيّد.

النحو الثاني: الواسطة التي لا توجب ثبوت الوصف للموصوف، بل توجب فقط عروض ذلك الوصف على الموصوف بالعرض لا بالذات - بالرغم من أنها تتّصف بالوصف حقيقةً، وهي منشأ اتّصاف الموصوف بذلك الوصف - ولذا فإن الموصوف هنا يكون متّصفًا بذلك الوصف ما دامت الواسطة مرافقةً له، ومن هنا فإن سلب الوصف عن الموصوف - في هذا النحو - ممكن من دون واسطة؛ لأنّ اتّصاف الموصوف بذلك الوصف من باب الوصف بحال المتعلق.

ومن ثَم فإن جميع القضايا المتشكّلة من هذا النوع من الموصوفات هي قضايا شرطية.

ففي مثال «الراكب في السفينة المتحرّكة، متحرّك»، فإن وصف الحركة لراكب السفينة إنما هو بواسطة السفينة المتحرّكة بالمعنى الحقيقي أوّلًا وبالذات، ولكنّا إذا نظرنا واقعًا إلى الراكب ولحظناه من دون لحاظ حركة السفينة لوجدناه في نفسه خالٍ عن الحركة، بَيد أنه اتّصف بهذه الحركة بواسطة ارتباطه بالسفينة؛ ولذا فإن وصف الحركة هنا لحال السفينة لا للشخص الراكب فيها، ويُقال لهذه الجهة والواسطة «الواسطة في العروض».

يقول الحكيم علي الزنوزي: «تنبيه: الجهة التقييديّة هي ما يكون واسطة في العروض، أي يُحمل المحمول على الجهة أوّلًا وبالذات، وعلى ذي الجهة



ثانيًا وبالعرض، كاتّصاف الكون المخصوص بالوجوب والحرمة لتقيّده بعنوان الغصب والصلاة، وهذا هو المسمّى بـ «القضيّة الشرطيّة». والجهة التعليليّة هي ما يكون واسطة في الثبوت، أي يكون الحكم لذي الجهة أوّلًا وبالذات وله [أي الجهة] بالعرض، عكس الأوّل، كاتّصاف الماء بالحرارة من جهة مجاورة النار، وكاتّصاف جميع الأشياء بأحكامها من جهة اتصافه بالوجود، وهذا هو المسمّى بـ «[القضيّة] الضرورية الذاتية»»[1].

ويجب التنبيه هنا على أن للفلاسفة معنىً آخر في عبارة «الواسطة في العروض» لا يُقابل «الواسطة في الثبوت»، وليس هو المعنى المقصود لنا هنا؛ ذلك لأنه في هكذا واسطة في العروض، وإن أمكن أن يكون الموصوف معروضًا للوصف وذلك الوصف واسطةً لعروض وصف آخر على الموصوف وجعله متّصفًا بذلك الوصف، غير أنه ليس كالنوع السابق مشروطًا بصحّة سلب الوصف الثاني عن الموصوف؛ إذ ربما لا يكون كذلك، ولذا فهو ليس أعم من الواسطة في العروض من النوع السابق فحسب، بل إنه يشترك أحيانًا في الواسطة في الثبوت، وبالتالي يتمايز عن النوع السابق بشكل كامل، كما في «الإنسان المتعجّب، ضاحك» فإن «التعجّب» في هذا المثال وصف للإنسان، بواسطته يتّصف الإنسان بالضحك، ولكن ليس من الصحيح سلب وصف الضاحك عن الإنسان، فهنا وعلى الرغم من أن التعجّب واسطة في الثبوت باعتباره علّة اتّصاف الإنسان بالضحك، لكنه باعتباره واسطةً في عروض الضحك على الإنسان يكون من هذه الجهة واسطةً في العروض، بَيد أن هذه الواسطة هي واسطة في العروض من النوع الثاني لا الأوّل؛ ذلك لأنه من غير الصحيح سلب وصف الضاحك عن الإنسان.

وبالالتفات إلى هذه النكتة يقول الميرزا مهدي الآشتياني في تعليقته على **شرح المنظومة**:

«قيل: للواسطة في العروض إطلاقان:

---

(١) **رسائل وتعليقات**، علي المدرّس الزنوزي، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٥.

أحدهما: ما أشار إليه في المقام، وهي التي تكون منشأً للاتّصاف بالعرض بحيث يصحّ سلب الشيء - الذي هي واسطة لاتّصاف ذي الواسطة به - عن ذي الواسطة على أقسامها التي أشار إليها في الكتاب متنًا وهامشًا، والفرق بينها وبين الواسطة في الثبوت هو أن الواسطة في الثبوت يمكن أن تتّصف بما هي واسطة لثبوته لذي الواسطة، ويمكن أن لا تتّصف به أصلًا، بخلاف الواسطة في العروض فإنها يجب أن تتّصف به حقيقة، ولكن، ذو الواسطة متّصف به بالذات في الأولى وبالعرض في الثانية.

والإطلاق الثاني هو أن يكون الشيء معروضًا لشيء وبتوسّط عروضه له يعرض لشيء آخر سواء صحّ سلبه عنه - أي ذي الواسطة - أم لا»[1].

الإشارة الثالثة

بيّن بعض الحكماء المتألهين - كالحكيم علي المدرّس الزنوزي - واحدةً من فوائد الحيثيّتين التقييديّة والتعليليّة، واعتبر أن معرفة لوازم الوجود ولوازم الماهيّة تتمّ عن طريق هذه الحيثيات إذ قال:

«كل لازم يكون الوجود حيثيّةً تقييديّةً أو واسطةً في عروضه على ملزومه فهو من لوازم الوجود، كالحرارة بالنسبة للنار.

وكل لازم يكون الوجود حيثيّةً تعليليّةً أو واسطةً في ثبوته للملزوم فهو من لوازم الماهيّة، كالزوجيّة بالنسبة للأربعة.

وسبب كون الواسطة في العروض مِلاكًا لمعرفة لوازم الوجود هو أن الحرارة - مثلًا - ثابتة للنار الموجودة لا للنار الصِرفة، أي إن ماهية النار من حيث هي هي ليس لها اقتضاء الحرارة، بل إنما يكون لها ذلك الاقتضاء

---

(١) **تعليقة رشيقة على شرح منظومة السبزواري، جزء المنطق**، الصفحة ١٧٠؛ **شرح المنظومة**، بتعليقة حسن زاده آملي، الجزء ١، الصفحة ١٤٠، الهامش.

أقول: إن التعبير بـ «قيل» أوّل هذا الكلام يوحي بأن هذا القول ليس له، أي الميرزا الآشتياني، خصوصًا وأنه أنهاه بقوله «انتهى». انظر: المصدر نفسه. [المترجم]

بواسطة عروض الوجود على ذلك الموجود فيما إذا عرض عليه.

وسبب كون الواسطة في الثبوت مِلاكًا لمعرفة لوازم الماهيّة هو أنه متى ما تعلق الوجود بماهيّة الأربعة مثلًا تحقّقت تلك الماهيّة، وحينها يتحقّق لازم تلك الماهيّة وهو الزوجيّة، فالزوجيّة لازمة لماهيّة الأربعة، ولكن بعد تقرّر تلك الماهيّة، وتقرّر الماهيّة بالوجود أيضًا.

إذن فثبوت الزوجيّة للأربعة مفتقر لواسطة الثبوت وهي الوجود.

وعليه فإن الزوجيّة غير لازمة للوجود؛ لأن الوجود لا يمكن أن يكون زوجًا، بل هي لازمة للماهيّة، ولكن بواسطة الوجود؛ ذلك لأن لازم الماهيّة تابع للماهيّة من حيث الذات والوجود والعدم، وكما أن الماهيّة خالية الذات من الوجود والعدم ومتساوية النسبة إليهما فكذلك هو لازم الماهيّة أيضًا؛ ولذا فمتى ما تحقّقت الماهيّة لزم لذلك تحقّق لازمها أيضًا، كذلك فيما لو كانت معدومةً لزم لذلك أن يكون لازمها معدومًا أيضًا.

وجملة القول هي: إنّ لازم الشيء تابع لذلك الشيء في الوجود والعدم، فذاته لازمة لذاته ووجوده لازم لوجوده وعدمه لازم لعدمه؛ فإن «الموجود يعلل من الوجود، والمعدوم يعلل من المعدوم، فلازم الماهيّة يوجد بوجودها وينعدم بعدمها، وهو - بحسب الذات - ليس موجودًا ولا معدومًا كالملزوم».

[...] الفرق بين عوارض الماهيّة وعوارض الوجود ولوازم الماهيّة ولوازم الوجود [...]

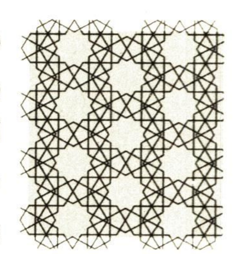
وأما لوازم الماهيّة والوجود فالفرق بينهما أن كل لازم يكون الوجود واسطةً في الثبوت للملزوم وحيثيّةً تعليليّةً له فهو من لوازم الماهيّة كالزوجيّة مثلًا [...] وكل لازم يكون الوجود فيه حيثيّةً تقييديّةً وواسطةً في الإثبات وواسطةً في العروض فهو لازم الوجود كالحرارة بالنسبة إلى النار [...]»[1].

---

(١) **مجوعة مصنّفات آقا علي مدرس الزنوزي**، الجزء ٣، الصفحتان ٣٤٠ - ٣٤١.



بالذات وبالعرض



في الحيثيّة التعليليّة والحيثيّة التقييديّة ثمّة مفهومان يتمتّعان بأهمّية بالغة هما: «بالذات»، و«بالعرض»؛ ذاك أنه في الواسطة في الثبوت يتّصف الموصوف بوصف على نحو «بالذات». وفي الواسطة في العروض تتّصف الواسطة بالوصف أولًا وبالذات والموصوف ثانيًا و«بالعرض».

ومن هنا وجب إيضاح معنى «بالذات» و«بالعرض» في عُرف الحكمة المتعالية كي يتّضح مفاد «الحيثيّة التعليليّة» و«الحيثيّة التقييديّة» بشكل جيّد.

لاصطلاح «بالذات» في الفلسفة الإسلامية وفي مسائل مختلفة معانٍ عدّة، ويقابل كل معنىً في اصطلاحه الخاص اصطلاح آخر.

من هنا ينبغي إيضاح ذلك بشيء من البيان.

بالذات في مقابل بالغير

يقابل اصطلاح «بالذات»، أحيانًا، اصطلاح «بالغير»[١]، ويُقصد من اصطلاح «بالذات» هنا: كفاية ذات الموصوف - وبقطع النظر عن كل ما عداه - في اتّصافه بوصف ما وغناه عمّا سواه، كواجب الوجود واتّصافه بالوجود وعدم افتقاره إلى العلة في ذلك؛ لأن ذاته هي الوجود، ولذا فإن «بالذات» هنا بمعنى: نفي الحيثيّة التعليليّة والحيثيّة التقييديّة.

---

(١) انظر: **نهاية الحكمة**، الصفحة ٤٩.

وأما «بالغير» فيعني: توقّف ذات الموصوف على ما عداه واقتضاء ما سواه للاتّصاف بوصف معيّن، كممكن الوجود واحتياجه إلى العلة للاتّصاف بالوجود؛ لأنه ليس له وجود من ذاته، ف»بالغير» هنا بمعنى: ثبوت الحيثيّة التعليليّة ونفي الحيثيّة التقييديّة.

ويُستخدم هذان الاصطلاحان في مسألة العلّة والمعلول.

بالذات في مقابل للذات

ويقابل اصطلاح «بالذات»، أحيانًا، اصطلاح «للذات»[١]. و«بالذات» هنا بمعنى: نفي الحيثيّة التقييديّة، كما في عدم احتياج الموصوف لواسطة في العروض للاتّصاف بوصف ما، مع إمكان احتياجه للواسطة في الثبوت، كقضية «الوجود الإمكاني، بذاته موجود».

أما «للذات» فيعني: نفي الحيثيّة التعليليّة، كما في عدم احتياج الموصوف للواسطة في الثبوت (أي العلة) في الاتّصاف بوصف ما، كقضية «الوجود الواجبي موجود بذاته»؛ ومن هنا فإن اصطلاح «للذات» الذي يقابل «بالذات» في هذا الاصطلاح، يعني: «بالذات» بالمعنى السابق.

ويُستخدم هذان الاصطلاحان في مسألة الوجود الجوهري والوجود العرضي.

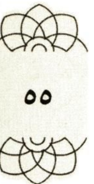
بالذات في مقابل بالعرض

وأحيانًا أخرى يُقابل اصطلاح «بالذات» اصطلاح «بالعرض»، وهذا المعنى هو المقصود في هذه الدراسة.

أي إن «بالذات» هنا يعني: نفي الحيثيّة التقييديّة عن الموصوف في

---

(١) انظر: **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، الجزء ٣، الصفحة ٥٠٤؛ **مجموعة آثار مرتضى مطهري**، الجزء ٥، الصفحة ٤٩٦.



الاتّصاف بحيث يكون قيد الوصف حقيقيًا للموصوف لا مجازيًا، ومن ثَم فإن «بالذات» هنا لا يختص بالوجود الواجبي، بل إنه يشمل حتى الوجود الإمكاني.

وكنموذج على ذلك خُذ مثالًا هذه القضية «واجب الوجود موجود بالذات»، و«ممكن الوجود موجود بالذات».

أما «بالعرض» فيعني: إثبات الحيثيّة التقييديّة للموضوع في قبوله وصفًا ما، أي إن ثبوت ذلك الوصف لذلك الموصوف مجازي لا حقيقي[١].

لذا يقول المدرس الزنوزي: «بالذات يعني: بحسب مرتبة الذات ومن دون اعتبار حيثيّة تقييديّة زائدة على نفس الذات. وبالعرض يعني: باعتبار حيثيّة تقييديّة زائدة على نفس الذات»[٢].

إن «بالذات» هنا يعني - باعتبارٍ من الاعتبارات - ذلك المعنى الذي كان يقابل به «للذات»، وباعتبار آخر بمعنى «بالذات» الذي يقابل «بالغير».

يقول الملا صدرا في هذا الصدد: «معنى تحقّق الوجود بنفسه: أنه إذا حصل: إما بذاته، كما في الواجب [أي: لا يحتاج إلى الحيثيّة التعليليّة والتقييديّة]، أو بفاعل لم يفتقر تحقّقه إلى وجود آخر يقوم به [أي إنه: لا يحتاج إلى الحيثيّة التقييديّة لا التعليليّة]، بخلاف غير الوجود [كالماهيّة] فإنه إنما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود [أي: يحتاج إلى الحيثيّة التعليليّة والتقييديّة]»[٣].

وعلى هذا فإن «بالذات» بمعنى «بنفسه»، وبنفسه يعني: «بالحقيقة»، و«بالحقيقة» هو الاتّصاف الحقيقي، والاتّصاف الحقيقي هو حينما يتّصف الموصوف بوصف ذاتي، والوصف الذي يكون مَجلًى لهوية الموصوف ومُظهرًا لها ولولاه لما كان الموصوف شيئًا يُذكر؛ ولذا فإن لوحظ الموصوف من حيث

---

(١) انظر: **حركت وزمان**، الجزء ١، الصفحة ١٥٢؛ **تعليقات شرح المنظومة**، الجزء ١، الصفحة ١٤٠.

(٢) **بدائع الحكم**، الصفحة ١٨٧.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ١، الصفحة ٤٠.

هو هو فسيكون ذلك الوصف ثابتًا له، كالبياض بالنسبة للأبيض في قضية «البياض أبيض»، ووصف الإنسانية لزيد في قولنا «زيد إنسان»، ووصف الوجود بالنسبة للواجب في قولنا «واجب الوجود موجود»؛ فإن البياض متّصف بالأبيض بالذات، وزيد متّصف بالإنسانية بالذات، وواجب الوجود متّصف بالوجود بالذات.

وأما «بالعرض» فيعني: «بالمجاز»، و«بالمجاز» يعني: اتّصاف مجازي، و«الاتصاف المجازي» يكون حينما يتّصف الموصوف بوصف ما وبأحكامه بواسطة ارتباطه بالموصف بالذات، وإذا لوحظ ذلك الموصوف من حيث هو هو لم يكن له ذلك الوصف.

ثم إنَّ من شأن هذا الارتباط - المُستتبع للوصف - أن يكون ارتباطًا اتّصاليًا، أو اراتباطًا عروضيًا، أو ارتباطًا اتّحاديًا، كما أن مِلاك الصدق هو الاتّصاف المجازي.

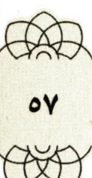
يقول صدر المتألهين في بيانه لمعنى «بالعرض»: «المراد مما «بالعرض» - حيث وقع في كلامنا - هو: أن يكون اتّصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيًا لا حقيقيًا، إلا أن له علاقةً اتّحادية أو غيرها مع ما يكون موصوفًا به حقيقةً، كاتّصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتّحاده بالمقدار، وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتّحاده بالكيف، وكاتّصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها»[1].

وبكلام أكثر دقّة يقول الملا علي الزنوزي في توضيحه لمعنى «بالعرض»:

«هنا قالوا: إن ما بالعرض مشتبه بما بالذات دائمًا، وإن الشيء الذي يكون له الحكم بالعرض لا بالذات فهو بحسب نفسه وفي مرتبة ذاته خالٍ عن ذلك الحكم بالحقيقة غير واجد له بالذات، وما شمّ في مرتبة نفسه ومن حيث ذاته رائحة ذلك الحكم، وذلك الحكم إنما هو ثابت ومتحقّق في مرتبة

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ٢٨٦ ـ ٢٨٧.



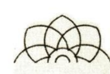
ذات المتبوع، والموصوف بذلك الحكم حقيقةً إنما هو نفس ذات المتبوع لا غير، فالمتبوع بالمعنى المراد ها هنا ما هو متّصف بذلك الوصف بمجرّد ملاحظة ذاته مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عن حاقّ نفسه، فحيثيّة ذلك الوصف بعينها حيثيّة ذات الموضوع به في مرتبة ذاته، وظاهر أن مرتبة ذات التابع المفروض خالية عن مرتبة ذات ذلك المتبوع المفروض غير واجدة إياها منفصلةً عنها، وإن كان ضرب من الاتّصال بينهما.

مثاله في المشهور وعند نظر الجمهور كون جالس السفينة متحرّكًا بالعرض، أي بتبعية السفينة المتحرّكة في البحر، فالجالس ما شمّ رائحة حركة السفينة بحسب نفسه بالحقيقة، فإنه ساكن بالحقيقة في مكانه الذي جلس فيه وإنما يتحرّك بالعرض ولضرب من المجاز.

وأما مثاله عند النظر الخاصّي كون الجسم أسود مثلًا، فإن البرهان يحكم بأن ما ثبت له السواد بالحقيقة إنما هو نفس السواد لا غير، فإن الشيء غير خالٍ عن نفسه البتة وواجد إياها غير منفكّ عنها، وأما الجسم فهو أسود، أي ما ثبت له السواد ووجده بالعرض لا بالذات والحقيقة، فإن مرتبة ذات الجسم خالٍ عن السواد والسوادية وحيثيّة ذاته غير حيثيّة السواد منفصلة عنها وإن كان بينهما نحوًا من الاتصال الذي يصحّح أن يُحمل أحدهما على الآخر بالاشتقاق والتوسّط، أي توسّط «ذو»، وهذا التوسّط يرجع عند البرهان إلى التوسّط في العروض بالمعنى المحرّر المراد ها هنا، وهو غير التوسّط في الثبوت كما هو المشهور وعليه البرهان، ولكن هذا القدر من الاتّصال والارتباط لا يصيّر ذات الجسم واجدًا للأسودية من حيث نفسه وفي مرتبة ذاته، بل يصير أسود بضميمة السواد الذي قام به وعرض له، فالضميمة بوجدان السواد في مرتبة نفسها أولى وأحقّ من ذات الجسم، بمعنى أنه الأصل في ذلك الوجدان والجسم تبع له بالضرورة؛ فإن ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات»[1].

---

(١) **رسالة بسيط الحقيقة ووحدت وجود** (المندرجة في كتاب **مقتبسات من آثار حكماء إيران الإلهيين**)، الجزء ٤، الصفحة ٦٤٣.



ملاحظة إضافية

يُستخدم اصطلاحا «بالتبع» و«بالعرض» في عُرف الحكماء الإلهيين بمعنى واحد وهو المعنى المجازي، بَيد أن الحكيم المتأله الشيخ جوادي آملي يفرّق بينهما إذ يقول:

«مع أن لهما معًا مفادًا مجازيًا، ولكن يوجد في لفظة «بالتبع» شائبة اتّصاف حقيقي للموصوف بالوصف في الخارج؛ إذ إن لفظ «بالتبع» يُستخدم تارةً في الاتّصاف الحقيقي كاتّصاف الماء بالحرارة حقيقةً بتبع النار، ويُستخدم تارةً أخرى في الاتّصاف المجازي كاتّصاف الظل بالحركة بتبع حركة الشاخص.

وأما لفظة «بالعرض» فلا تشوبها هكذا شائبة، وهي تُشير إلى الاتّصاف المفتقر إلى الحيثيّة التقييديّة والواسطة في العروض فحسب»[١].

---

(١) **رحيق مختوم**، الجزء ١، الصفحة ٣٣٤؛ **الأسفار**، الجزء ٦، الصفحة ٢٤٥.

السابقة التاريخية

بمقدار ما طالعنا من مصادر وجدنا أن المرّة الأولى التي ورد فيها اصطلاحا «الحيثيّة التعليليّة» و«الحيثيّة التقييديّة» كان في عبارات قطب الدين الرازي في كتاب **محاكمات شرح الإشارات**، حيث كان في صدد بيان هذا المطلب وهو: إن صدق الوجود المُطلق على واجب الوجود لا يفتقر إلى حيثيّة تعليليّة ولا إلى حيثيّة تقييديّة، بل إن نسبته إلى الوجود الواجب كنسبة مبادئ الذاتيّات إلى الذات كالإنسانية بالنسبة إلى الإنسان والجوهرية بالنسبة إلى الجوهر[١].

وأغلب الظن أن هذين الاصطلاحين بعد القطب الرازي كانا قد استقرّا في مدرسة شيراز؛ إذ قد تلقّى الفلاسفة هذين الاصطلاحين واستخدموهما على أنهما اصطلاحان شائعان رائجان، ومن أولئك الفلاسفة العلّامة جلال الدين الدواني في رسالته **شواكل الحور في شرح هياكل النور**[٢].

ولكن ما يعطفُ نظرَ المحقّقينَ إليه هو كثرة استعمال ذينك الاصطلاحين واستخدامهما في كلمات فيلسوفين عظيمين هما الميرداماد الحسني في القبس الثاني من **القبسات**، وتلميذه الكبير صدر المتألهين الشيرازي في مواضع متعدّدة من **الأسفار**.

---

(١) انظر: **شرح الإشارات**، الجزء ٣، الصفحة ٣.

(٢) انظر: **رسالة شواكل الحور في شرح هياكل النور**، الصفحة ١٥١.

كما ينبغي التذكير بأن نظر الحكماء الإلهيين قبل هذين الفيلسوفين كان نظرًا إثباتيًا ذهنيًا، أي إنه كان في دائرة الصدق والحكم، بَيد أن نظر هذين الحكيمين - وبالخصوص الملا صدرا وأتباع مدرسته - كان نظرًا ثبوتيًّا خارجيًا؛ ولذا فإن منهج البحث في هذين الاصطلاحين ليس في الحكم الصِرف، بل في مصداق الحكم، كما مرّ بيان ذلك في التوطئة.

يقول صدر المتألهين: «فإن مصداق الحكم على الأشياء [...] قد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثيّة تعليليّة خارجة عن مصداق الحكم، وقد يكون مع حيثيّة أخرى غير الذات تقييديّة»[١].

ولكن ما هو مصدر هذين الاصطلاحين ومنبعهما؟ إذا ما أمعنا النظر في أركان هذين الاصطلاحين لفت انتباهنا عنصران هما:

الأول: طريقة الإسناد.

والثاني: طريقة تدخّل القيد الواسطي في اتّصاف الموصوف بالوصف.

إن الإسناد الحقيقي والإسناد المجازي للوصف إلى الموصوف يُذكّرنا بعلم المعاني والبيان[٢]، العلم الذي يبحث عن كيفيّة إسناد الوصف إلى الموصوف، بمعنى أن الوصف يُنسب تارةً إلى الموصوف بنحو حقيقي أصلي كقولنا «تعطّلت سيّارتي»، كما يُنسب تارةً أخرى بنحو غير حقيقي أي مجازي كقولنا «صار عندي عطل» في الإشارة إلى تعطّل السيارة[٣]. وهنا يجب التنبيه على أن البحث في الفلسفة لا شأن له بالمجاز الأدبي والعرفي وإنما ينصبّ اهتمامه على المجاز الفلسفي وما يمثّله من رؤية دقيقة. كما إن دخالة القيد الواسطي في اتّصاف الموصوف بوصف ما يُذكّرنا بالقضايا الموجّهة المركّبة في المنطق[٤]؛ فإنه في تلك القضايا يقوم قيد الموضوع بذلك الدور.

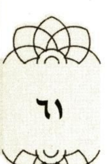
---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ١، الصفحة ٩٣.

(٢) انظر: **شرح المختصر**، الصفحة ٤٩ وما بعدها.

(٣) انظر: **مجموعة آثار الشهيد مطهري**، الجزء ٥، الصفحة ٤٩٧.

(٤) انظر: **المنطق**، الصفحة ١٥٣.



وكمثال على ذلك في القضية المشرطية الخاصّة «كل إنسان ماشٍ، متحرّك بالضرورة ما دام ماشيًا»، فإن المشي في هذا المثال واسطة ثبوت الحركة للإنسان.

وفي مثال «كل وجود محدود، ممكن بالضرورة ما دام محدودًا»، فإن المحدودية هنا واسطة في عروض الإمكان على الوجود من هذه الناحية.

وما هو جدير بالانتباه هنا هو: إن هذه النظرة المنطقية - وعلى الرغم من أنها تجلّت وتوسّعت في القرون المتأخرّة وعلى لسان الحكماء في اصطلاحي «الحيثيّة التقييديّة» و«الحيثيّة التعليليّة» - غير أن روحها ولبّها كان قد استُخدّم عند الفلاسفة في القرون المتقدّمة، أي باصطلاحي «بالذات» و«بالعرض».

فإذا ما تجاوزنا اصطلاح الحيثيّة وقمنا بالبحث عن زمان دخول روح هذا البحث إلى الفلسفة لوجدنا مفاد ذلك الاصطلاح وبذلك المعنى في آثار فيلسوف كأرسطو؛ فقد استُخدم هذان المفادان الفلسفيّان بعين ما يصطلح عليه الحكماء المتألهون اليوم بـ «الحيثيّة التقييديّة الجليّة» وبنفس ذلك المثال، أي مثال حركة السفينة وجالسها، وأن الحركة تُنسب للسفينة أوّلًا وبالذات ولراكبها ثانيًا وبالعرض.

ويمكن ملاحظة هذا المثال وبنفس هذا المعنى في عبارات حكماء المشائيّة وحكماء الإشراق.

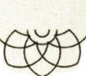
فقد اقتبس الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا ذلك في كتابه **المبدأ والمعاد**[١]، وابن رشد الأندلسي في كتابه **تلخيص كتاب النفس**[٢]، وشيخ الإشراق في كتابه اللمحات[٣]، والخواجة نصير الدين الطوسي في كتاب

---

(١) انظر: **المبدأ والمعاد**، ابن سينا، الصفحة ٧٠.

(٢) انظر: **تلخيص كتاب النفس**، الصفحة ٢٠.

(٣) انظر: **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، الجزء ٤، الصفحة ١٩٤.



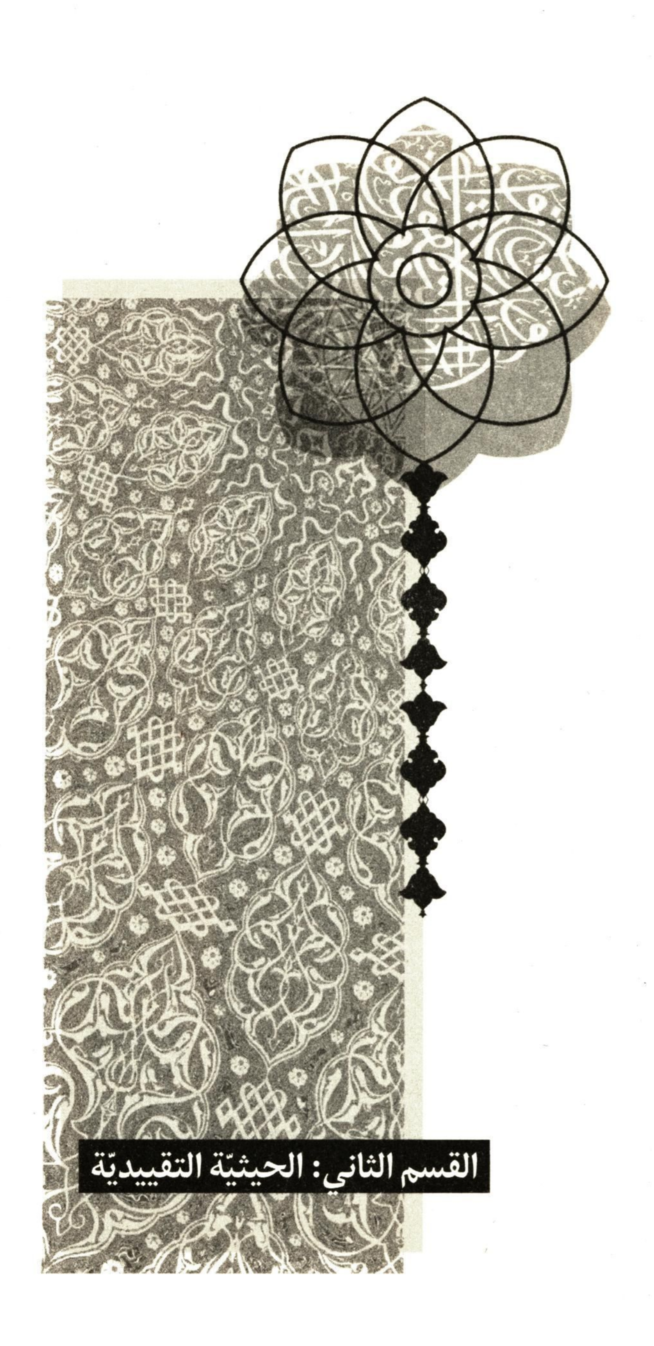
شرح الإشارات والتنبيهات[١]، وابن باجة في كتابه **شرح السماع الطبيعي لأرسطاطليس**[٢]، جميعهم اقتبسوا ذلك من عبارات أرسطو حيث يقول: «كل متحرّك إنما يتحرّك على وجهين: إما بالذات، وإما بالعرض. وكل ما كان في شيء متحرّكًا - وإنما حركته بسبب ذلك الشيء المحرّك له - فحركته بالعرض، ومثل ذلك: السائرون في السفينة، فإن تحرّكهم فيها ليس بشبيه بحركة السفينة المحرّكة لهم؛ لأن السفينة تتحرّك بذاتها والسائرون فيها يتحرّكون بحركتها [...]»[٣].

---

(١) انظر: **شرح الإشارات** والتنبيهات، الجزء ٢، الصفحة ٢١٣.

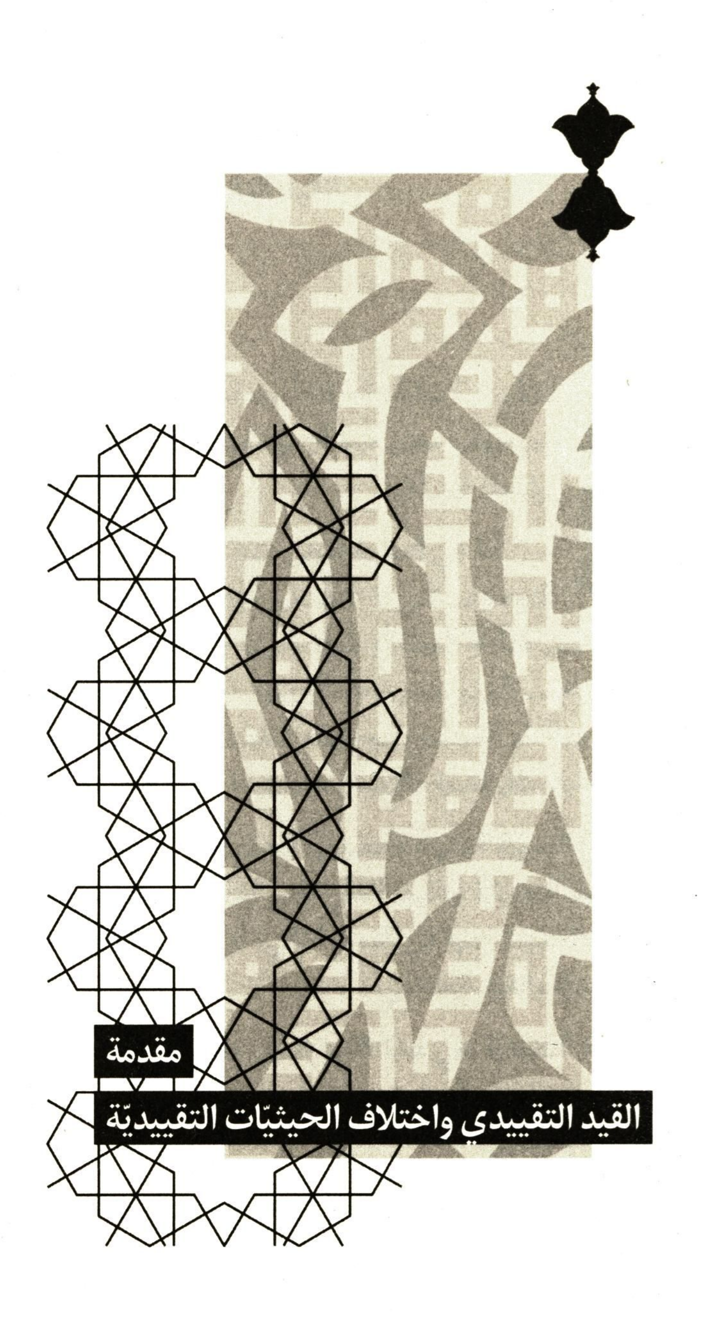
(٢) انظر: **شرح السماع الطبيعي لأرسطاطليس**، الصفحة ١٦٥.

(٣) **كتاب في النفس**، الصفحة ١٣.



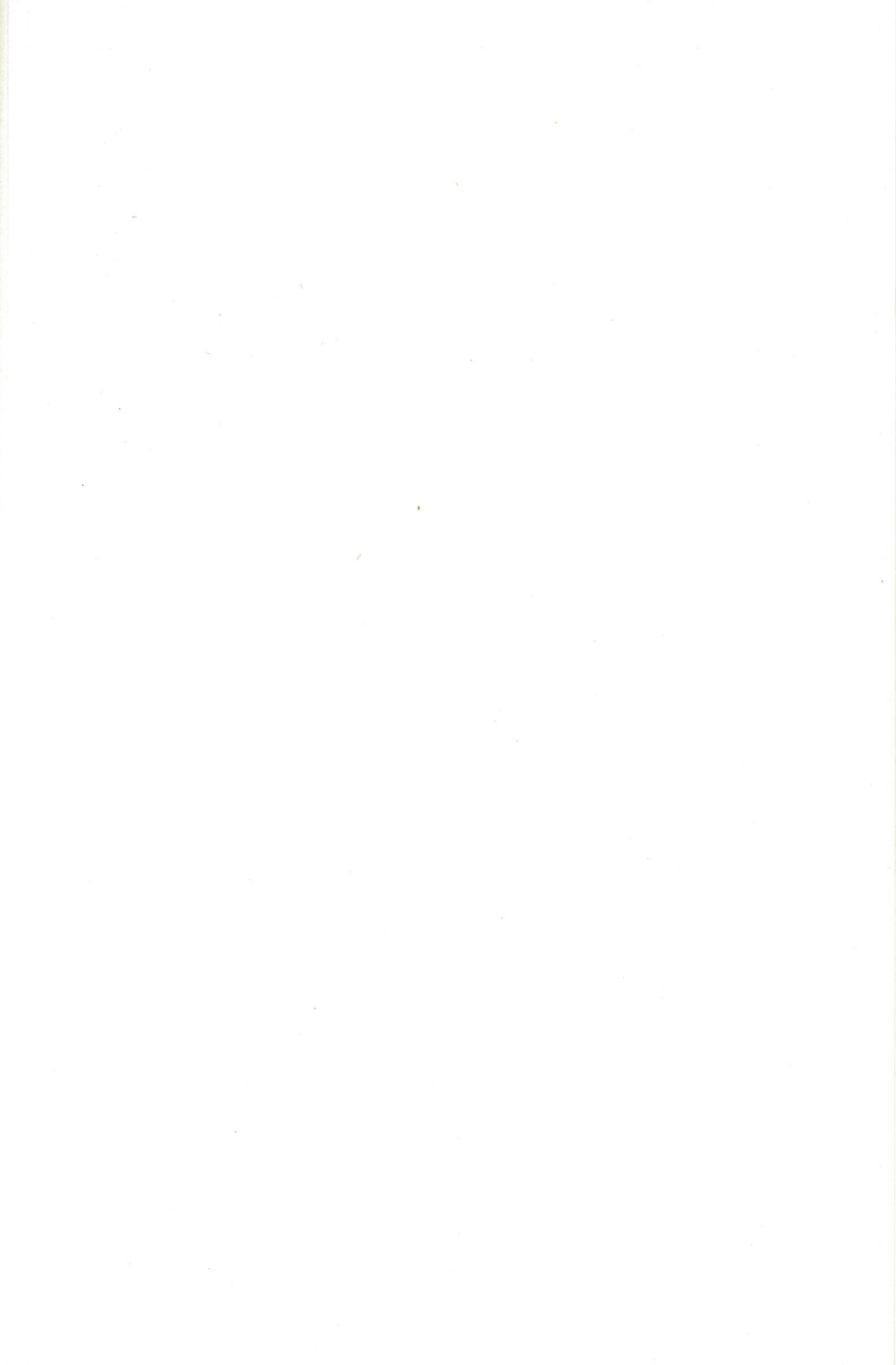
القسم الثاني: الحيثيّة التقييديّة





مقدمة

القيد التقييدي واختلاف الحيثيّات التقييديّة



القيد التقييدي ونسبته إلى المقيّد

تقدّم منا سابقًا أنه إذا أريد لحكم أن يُحمل على موضوع وموصوف معيّن فإما أن يوصف به ذلك الموصوف لذاته أو بواسطة قيد آخر.

أما في الصورة الأولى فمصداق الحكم إما أن يكون ذات الموصوف التي لا تفتقر في قبول ذلك الحكم إلى أي اعتبار آخر - سواء كان علةً أو شرطًا أو ظرفًا وحينًا - كالقضايا الأزلية الضرورية مثل قضية «واجب الوجود، موجود»؛ أو يكون ذات الموصوف التي لا تحتاج إلا إلى قيدِ «ما دام الموضوع موجودًا» فتقبل الحكم بهذا القيد، كالقضايا الضرورية الذاتية، مثل قضية «الإنسان حيوان، ما دام الإنسان موجودًا».

وأما في الصورة الثانية، فمصداق الحكم إما أن يكون ذات الموصوف باعتبار الحيثيّة التعليليّة والقيد العلّي التي يُطلق عليها «الحيثيّة التعليليّة» والتي سيأتي الحديث عنها في القسم التالي، أو يكون ذات الموصوف باعتبار الحيثيّة التقييديّة والقيد العارضي.

فالحيثيّة التقييديّة هي هذا القيد الذي هو بمثابة واسطة في العروض ويجعل الوصف الذي يتّصف هو به على نحو الحقيقة قابلًا للحمل على الموصوف بنحو مجازي.

وقبل أن نتكلم عن أنواع هذا القيد يجدر بنا أن نبيّن نسبة ذلك القيد إلى الموصوف، القيد الذي هو جزء الموصوف والزائد عليه والقائم والمتّصل به والموجب لتكثّر ذات الموصوف بنحو من الأنحاء.

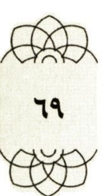
هـذه القـيود - وعـلى خـلاف قـيود الحيثيّة التعليليّة الخـارجة عن الموصوف - بمثابة جزء الموصوف، والموصوف لا أنه بواسطة تحيّثه وتقيّده بتلك القيود يقبل الأحكام والأوصاف فحسب (وهذا ما يشترك به مع الحيثيّة التعليليّة)، بل إن ذاتـه - ولكي تتّصف بذلك الوصـف - يجب أن تكون مرافقةً لذلك القيد دائمًا، وأن تُلحظ بشكل مجموعي، ولذا يستقرّ الحكم على المجموع من الموصوف والقيد؛ لأنه كالحيثيّة التعليليّة التي يكون فيها الموصوف قابلًا لوصف ما بصورةٍ تحيّثيّة وتقيّدية فقط، وذات الموصوف لكي تكون مصداق ذلك الحكم غنيّة عن ذلك القيد، بحيث يستقرّ الحكم على الموصوف نفسه ويجعله متّصفًا به حقيقة.

وبعبارة أخرى: في الحيثيّة التقييديّة يكون القيد والتقيّد والحيث والتحيّث داخلًا في الموصوف، وأما في الحيثيّة التعليليّة فإن التقيّد والتحيّث يكون داخلًا في ذات الموصوف بينما يكون القيد خارجًا عنها، ففي مثال «الجسم من حيث البياض، أبيض» فإن الجسم ولكي يتّصف بالبياض يجب أن يكون مع البياض، وحكم البياض ليس على الجسم، بل على الجسم بإضافة البياض. بخلاف وصف الضحك في مثال «الإنسان من حيث التعجّب، ضاحك»، فإن الإنسان هنا - ومع أنه يتّصف بالضحك من خلال التحيّث بالتعجّب - إلا أن الضحك استقرّ على الإنسان نفسه والتعجّب خارج عن هذا الاتّصاف؛ ولذا فإن القيود في الحيثيّات التقييديّة - وكما يقول الأستاذ المتأله الشيخ جوادي آملي - عبارة عن قيود يجب أن تُلحظ مرافِقةً لمنشأ انتزاع، أي صاحب الوصف الحقيقي، كبياض الجسم الذي يلزم انضمامه لانتزاع مفهوم الأبيض من الجسم.

يقول صدر المتألهين:

«إن مُطلق الحيثيّات إما تقييديّة أو تعليليّة:

والأولى هي التي جُعلت كالجزء للتحيّث بها، كالناطق للإنسان، وكالكاتب للمركّب الصنفي.



والثانية هي التي كالخارج منه، مثل كون الشيء علةً ومعلولًا، وإن كان التقيّد والتحيّث بها داخلًا بشرط أن يكون التقيّد بها مأخوذًا على أنه تقيّد لا على أنه قيد، والتحيّث تحيثًا لا حيثيّة، أي معنًى حرفيًا غير مستقلّ بالمفهومية كما علمتَ في الحصّة من الفرق بينها وبين الفرد»[1].

وعلى هذا الأساس يقول الميرزا مهدي الآشتياني في بيانه للنص المتقدّم:

«الحيثيّة إما تقييديّة أو تعليليّة، والتقييديّة كالجزء للمتحيّث بها كالناطق للإنسان وكالكاتب للمركّب الصنفي.

والتعليليّة فكالخارج عن شيء متحيّث به كحيثيّة العليّة والمعلوليّة لوجود شيء بالنسبة لشيء آخر، فحيثيّة العليّة والمعلوليّة تعليليّة وخارجة عن العلّة والمعلول بالرغم من أن التحيّث بها بما هو تقييد وتحيّث ومعنى حرفي لا بما هو قيد وحيث داخل، كوجود العقل الأول من حيث الانتساب للمبدأ الأعلى، ومنشأ وعلة فلك الأفلاك لا من حيث الإمكان – التقييدي لا التعليلي – بخلافه من حيث الانتساب للواجب تعالى.

وبعبارة أخرى: إذا كان المقصود من تعليل الحكم كعليّةِ مبدئيةِ العقل الأوّل لوجود الفلك الأطلس في المثال المزبور من حيث انتسابه للمبدأ الأعلى فهنا تكون الحيثيّة تعليليّة. ومتى كان المقصود كون الحيثيّة جزء الموضوع بما هو موضوع كما في «وجود الكرباس[2]، مفرّق لنور البصر» من حيث الأبيضيّة فستكون الحيثيّة إذ ذاك حيثيّة تقييديّة»[3].

إن هذه القيود وعلى الرغم من أنها جزء الموصوف إلا أنها ليست جزءًا مقوّمًا له، بل هي جزء زائد على الذات قائم ومتّصل بها؛ إذ لو كان القيد

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (الأسفار)، الجزء ٧، الصفحتان ١٩٧ - ١٩٨.

(٢) وهو إناء الخمر.

(٣) **أساس التوحيد**، الصفحة ٨٩.

جزءًا مقوّمًا لما كانت الحيثيّة حينئذٍ حيثيّةً تقييديّة، بل ستكون حينها حيثيّةً تعليليّة، ففي مثال «الحيوان من حيث هو ناطق، إنسان»، فإن النطق جزء زائد على الحيوان كي يتّصف الإنسان بالحكم، ولكن في مثال «الإنسان من حيث هو ناطق، متعجّب» نرى أن النطق جزء مقوّم وعلّة لوجود التعجّب للإنسان.

يقول علي الزنوزي: «الحيثيّة التقييديّة وهي الحيثيّة الزائدة على ذاته كالوجود كما في السواد والأسود؛ فإن الجسم يكون الوجود بالحيثيّة الزائدة على ذاته وهي السواد ولا لنفسه بأن يكون موجودًا من دون حيثيّة تعليليّة وهو الفاعل التام والعلّة التامّة»[1].

وإذا كان القيد منفصلًا عن ذات الموصوف واتّصف الموصوف بوصف ما، ففي هذه الصورة لن تكون الحيثيّة حيثيّةً تقييديّة؛ إذ إنه في هكذا حيثيّة يجب أن يستقرّ الوصف على الموصوف المقيّد، في حين إن القيد قد انفصل عن الموصوف هنا والموصوفُ قَبِلَ الوصفَ بمفرده؛ ولذا فيجب أن يكون القيد في الحيثيّة التقييديّة زائدًا على الموصوف متّصلًا قائمًا به.

ربما يَظنُ أحد أنه في مثال «الإنسان من حيث التعجّب، ضاحك» فالتعجّب - ومع أنه حيثيّة تعليليّة لحمل الضحك على الإنسان - جزء زائد متّصل وهو في هذه الصورة جزء الموصوف؛ ولهذا فيجب أن يكون حيثيّةً تقييديّةً لا تعليليّة، وليس الأمر كذلك.

وفي مقام الجواب يجب رفع ذلك الظن بالقول: كيف تلحظون قيد «من حيث التعجّب؟».

فإذا كان اللحاظ باعتباره جزء الموضوع فسيكون القيد حينئذٍ حيثيّةً تقييديّة.

وإذا لم يكن لحاظ ذلك القيد على أنه جزء الموضوع وأن الإنسان فقط موصوف ضاحك والتعجّب يُعرب عن العلة باعتباره خارج الموصوف، فإن القيد سيكون حينئذٍ حيثيّةً تعليليّة.

---

(١) **مجموعة مصنّفات علي المدرّس الزنوزي**، الجزء ٣، الصفحة ٢٣٩.



وفي نقده لهذا الجواب يقول الأستاذ يزدان پناه إنّ هذا الجواب يبدو غير صحيح؛ وذلك لأنه في الحيثيّة التقييديّة علينا أن نلحظ الشرط على أنه جزء الموضوع بالإضافة إلى ملاحظة كون الموضوع بمفرده غير قابل للاتّصاف بذلك الحكم.

وفي مورد قضيّة «الإنسان ضاحك بالقوّة» فإن الإنسان يقبل الاتّصاف بحكم الضحك لذاته؛ ولذا فسوف لن تكون الحيثيّة حيثيّةً تقييديّة.

يقول الحكيم السبزواري في بيانه للزيادة الاتّصالية للقيود التقييديّة:

«[...] فالحيثية التعليليّة خارجة عن الموضوع؛ إذ العلة خارجة، والمراد علة الوجود لا علة القوام، ولكونها خارجةً ليست مكثّرةً للموضوع، فإذا قلنا «الكرباس من حيث إنه أبيض، مفرّق لنور البصر»، كانت الحيثيّة تقييديّةً، وإذا قلنا «الكرباس من حيث صنعة القصار فيه، مفرّق له. أو من حيث الشمس، مفرّق»، فالحيثية تعليليّة؛ فإنهما خارجان منفصلان عنه، بخلاف البياض فإنه زائد متّصل.

إن قلتَ: التعجّب وإدراك الأمور الغريبة ونحوهما أيضًا زوائد متّصلة وتؤخذ كالجزء للموضوع فتكون حيثيات تقييديّةً مكثّرةً للموضوع والحال أنها تعليليّة!.

قلتُ: نعم إذا اعتُبرت هكذا كانت تقييديّةً، ولكنّ بناءَ كونها تعليليّةً على كون الإنسان (مثلًا) فقط موضوعًا وجعل التعجّب (مثلًا) خارجًا وعلةً للحكم لا جزءًا للموضوع فالتكثّر الذي يتراءى إنما هو من اعتبار جعلها تقييديّةً لا من اعتبار جعلها تعليليّةً»[1].

وفضلًا عن الزيادة الاتّصالية للقيود التقييديّة على ذات الموصوف، هناك مسألة مهمّة يجب الالتفات إليها وهي رائجة جدًّا في كلام الحكماء ومفادها هو: أن الحيثيّة التقييديّة موجبة للتكثّر في الموضوع؛ ذلك لأنها أوّلًا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٧، الصفحتان ١٩٨ ـ ١٩٩.

جزء الموضوع، والوصف، في الواقع، يستقرّ على مجموع الموصوف والقيد. ولأنها ثانيًا تلتصق بالموصوف وتضيّقه وتحدّ من دائرة أفراده.

يعني أن الحيثيّة التقييديّة – وعلاوةً على أنها تضيّق دائرة الموضوع – تجعله قابلًا للاتّصاف بالوصف بشكل مركّب، بخلاف الحيثيّة التعليليّة التي تجعل من الوصف واردًا على طبيعة الموضوع ولكنها لا توجب تضييق دائرته، هذا أوّلًا.

وثانيًا إن الموضوع يبقى على بساطته ولا تصيّره مركّبًا.

وهنا يجب القول إن الأجزاء الموجبة للتكثّر في الموصوف والموضوع تارةً تكون بحسب الطبيعة، وأخرى تكون بحسب الاعتبار. بمعنى أن القيد التقييدي – الذي يتعيّن في الحقيقة من المحمول ويرتبط بالموصوف – تارةً يضيّق الطبيعة، كقيد النطق للحيوان في اتّصافه بالإنسانية في قضيّة «الحيوان من حيث النطق، إنسان»، وتارةً يجعلُ الموصوفَ – وباعتبار من الاعتبارات – في حيطة دائرة خاصّة من الأفراد ويَحملُ عليه حكمًا ووصفًا ما، كقيد البياض بالنسبة للجسم في قبول الأبيض مثلًا كما في قضية «الجسم من حيث البياض، أبيض».

يقول الملا صدرا في رسالته **أجوبة المسائل:**

«فمعنى قولهم «الحيثيّة التقييديّة مكثّرة للذات» أنها مكثّرة للذات تكثيرًا أفراديًا، سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة أو بحسب الاعتبار.

فالأول: كتقييد الحيوان بالنطق الحاصل منهما الإنسان.

والثاني: كتقييد الجسم بالبياض الحاصل منهما الجسم الأبيض، فإن النطق والبياض مثلًا جزءان للإنسان والأبيض وكل منهما علّة لتعيين الجزء الآخر واتّصافه بصفة كاتّصاف الحيوان بالنطق والجسم بالبياض»[1].

---

(١) **رسالة أجوبة المسائل**، الصفحة ٣٨٤.



طبعًا يجب الالتفات إلى أن قاعدة التكثّر عند صدر المتألهين ليست قاعدةً كليّةً ولا تجري في جميع الموارد، بل لها أنواع مختلفة سنعرض لها ولتعريفها وبيان رأي جمهور الحكماء فيها واختلاف الملا صدرا عنهم فيما سيأتي من أبحاث.

نكتة إضافيّة

تقدّم منّا أن القيد التقييدي بتضييقه الأفرادي وتصنيفه الماهوي للموضوع موجب لتكثّر ذات الموضوع.

كما أن دور هكذا قيد تقييدي هو أنه يُفضي إلى هذا الحكم الفلسفي وهو: إن القيد التقييدي في الموضوعات المشروطة والموصفات المتحيّثة - وبالإضافة إلى دور التقييد - له دور تعليلي أيضًا، بهذا التحليل وهو:

أوّلًا: وكما قال الحكيم علي الزنوزي: إذا لم ترجع الحيثيّة التقييديّة بوجه من الوجوه إلى الحيثيّة التعليليّة سيتساوى وجودها وعدمها في عروض المحمول على ذات الموضوع(١).

ثانيًا: إن القيد علّة تعيين جزء آخر للموضوع (الذي هو المعروض والموصوف)، فإن لم يكن هكذا جزء موجودًا فسوف لن يكن معروض ذلك العارض وموضوعه متحقّقًا، فمثلًا ما لم يُضيَّق الحيوان بقيد النطق فسوف لن يُحمل عليه الإنسان، وهكذا دور عِلّيّ للقيد الواسطي سبب لصحّة الحمل ومناط لصدق القضيّة.

ثالثًا: إن القيد علّة وجودية لعروض العارض على المعروض؛ إذ لو لم تكن في المعروض جهة تقتضي ذلك العارض فكيف يمكن لذلك العارض أن يعرض ذلك المعروض؟

بمعنى أن في المعروض خصوصيّة ومنشأ حصول أمر وجودي باسم العارض عليه.

---

(١) **بدائع الحكم**، الصفحة ٧٠.

ثم إن هذه الخصوصيّة ليست ماهيّة المعروض؛ إذ الماهيّة من حيث هي هي ليست إلا هي لا تقتضي أي شيء. كما أنها [أي: تلك الخصوصيّة] ليست أمرًا عدميًّا؛ إذ إن الأمر الباطل الذات لا يكون منشأً لأمر وجودي؛ ولذا فيجب أن تكون تلك الخصوصيّة أمرًا وجوديًا، باتّصاله بالمعروض يجعله مقتضيًا لذلك العارض.

إذًا فالمعروض من حيث ذلك القيد علّة لذلك العارض وموجب لانتزاع الوصف من المعروض.

وكمثال على ذلك: تحصّل الحيوان وتحقّقه بالنطق، فخاصّية النطق هذه هي التي اقتضت عروض الإنسان على الحيوان، كما أن الجسم من حيث أن البياض متّصل به تحقّق له وجود خاصّ وصنف من الوجود، وما تحقّق له هذا الاقتضاء إلا ببركة هذه الخصوصيّة فصار معروضًا لوصف الأبيض وانتُزع منه تلك الصفة.

ويمكن ملاحظة هذا التحليل بشكل جلي في كلمات الملا صدرا والحكيم الزنوزي.

يقول صدر المتألهين في هذا الصدد: «ومن هاهنا عُلم الفرق بين الحيثيّتين وأن كل حيثيّة تقييديّة بشيء، فهي تعليليّة بشيء آخر، وبالعكس، كالفصل؛ فإنه علّة لوجود الحيوان ومقوّم لماهية الإنسان. وكالتشخّص؛ فإنه علّة للطبيعة ومقوّم للشخص. وكالبياض؛ فإنه علّة لوجود الجسم نحوًا خاصًا من الوجود عرضيًا لا ذاتيًا وجزء للماهيّة المركّبة من الجسم والبياض وإن كانت ماهيّةً صنفيّةً لا حقيقية»[1].

ويقول الحكيم الزنوزي:

«[...] فإن السواد وإن كان حيثيّةً تقييديّةً لثبوت المحمول (وهو مفهوم السواد) للموضوع (وهو الجسم) ومناطًا لصدق المحمول للموضوع إلا أن لها

---

(١) **رسالة أجوبة المسائل**، الصفحة ٣٨٤. وهو تابع لقوله المتقدّم آنفًا.



اقتضاءً وعلّيّةً بالنسبة إلى صدق ذلك المحمول على الموضوع؛ فإنها هي العلّة في صدقه عليه؛ ولذا يقولون: إن الحيثيّات التقييديّة من جهة أخرى ترجع إلى الحيثيّات التعليليّة»[١].

«[...] والحاصل أن الحيثيّات التقييديّة أيضًا راجعة إلى الحيثيّات التعليليّة؛ إذ لو لم يكن في المعروض جهة اقتضاء لذلك العارض لم يكن في ذلك العارض عارضًا لذلك المعروض، فيكون المعروض علّةً للعارض، فتلك العلّة التي هي الحيثيّة التقييديّة إما وجود أو عدم أو ماهيّة، أما الماهيّة فهي من حيث هي هي ليست إلا هي لا يقتضي شيئًا، وأما العدم فهو أمر باطل الذات فكيف يكون منشأً لأمر وجودي؟!، فلا بد وأن يكون تلك الحيثيّة الوجود»[٢].

طبعًا لا ينبغي الغفلة عن هذه النكتة، وهي أنه على الرغم من رجوع الحيثيّة التقييديّة إلى الحيثيّة التعليليّة بنحو من الأنحاء، إلا أنه يجب الالتفات إلى أن الموصوف في الحيثيّة التقييديّة ليس له أبدًا أن يقبل الحكم من حيث هو هو أوّلًا وبالذات، ولكنه إذا لوحظ الموصوف مع قيد زائد متّصل فإنه سوف يقبل الحكم أوّلًا وبالذات، وهو من هذه الجهة يرجع إلى الحيثيّة التعليليّة.

---

(١) **مجموعة مصنّفات علي الزنوزي**، الجزء ٣، الصفحة ٢٤٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٤١.



اختلاف الحيثيّات التقييديّة

إن اختلاف الحيثيّة التعليليّة - وكما سنبيّن لاحقًا - لا يوجب التكثّر في ذات الموضوع، بل يوجب ذلك في الخارج عن الموضوع، وأما اختلاف الحيثيّات التقييديّة - وعلى الرغم من أن عموم الحكماء على أنه يوجب الكثرة في ذات الموضوع - غير أن صدر المتألهين يذهب إلى وجوب التفريق بين الاختلاف المفهومي والاختلاف الوجودي؛ فقد بيّن في المجلّد السابع من **الأسفار** ذلك الاختلاف بالتفصيل.

وشَـرَحَ الميرزا مهدي الآشتياني وبالاستناد إلى تعليقات الحكيم السبزواري ذلك التفريق في كتابه القيّم **أساس التوحيد**، ونحن نبيّن ذلك الاختلاف بين الحيثيّات استنادًا إلى ذلك الكلام بشيء من التصرّف:

إن الحيثيّات التقييديّة من حيث الاختلاف على قسمين:

القسم الأوّل: الحيثيّات المختلفة من حيث المفهوم فقط، والتي تأبى الحمل على بعضها بالحمل الأولي الذاتي (الذي مناطه الاختلاف في المفهوم لا الوجود) فحسب، بَيد أنها لا تتنافى فيما بينها إذا ما حُملت على مصداق واحد من جهة واحدة بالحمل الشائع الصناعي (الذي مناطه الاتحاد الوجودي)، بل إنها تجتمع في ذلك الحمل[1]، كحيثيّة العلم والقدرة

---

(١) **أساس التوحيد**، الصفحة ٩٠.

والحياة في الوجود الواجبي، وحيثيّة التشخّص والوحدة في الوجود الأصيل، فهي جميعًا - ومع تغايرها المفهومي - متساوقة من حيث الوجود - كما سنبيّن لاحقًا - بمعنى أن لها حيثيّة صدق واحدة على مصداق واحد، وهذه الحيثيّة الواحدة موجبة لارتفاع الاختلاف الخارجي لتلك الحيثيّات وليس لها أي نوع من أنواع التطارد والتنافي في ما بينها، سواء كان ذلك تنافيًا بالذات أم بالعرض، كما ليس بينها تعاند وتحارب ليكون صدقها على مصداق واحد بحيثيّتين متغايرتين في الخارج[1].

ومن هنا فإن هكذا حيثيّات عند أرباب البصيرة والمعرفة ليست مكثّرةً لذات الموضوع ولا يخدش تكثّرها وحدةَ المصداق ولا يقدح في بساطة متنه.

وتوجد هذه الحيثيّات في الحيثيّة التقييديّة النفادية والحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة.

يقول الملا صدرا في بيانه لهذا القسم من الحيثيّات:

«وأما اختلاف الحيثيّات التقييديّة فالمشهور عند الجمهور أنها تقتضي كثرةً في ذات الموضوع، لكن الفحص والبرهان يحكمان بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود، فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى، ولكن بعضها مما لا يأبى الاتّحاد مع بعض، ألا ترى أن مفهوم الوجود غير مفهوم التشخّص من حيث المعنى، وعينه من حيث الحقيقة، وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنىً ولا ينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه، فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتي الأولي دون عدم حمله على الآخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود لا في المفهوم، فقد يصدق معنىً على آخر بالحمل الشائع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي

---

(١) **رحيق مختوم**، الجزء ١٠، الصفحتان ٣٣٤ ـ ٣٣٥.



مفاده الاتّحاد في المفهوم، فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى، ولكنْ عينُها بحسب الوجود الواجبي [...] فاتّضح أن الحيثيّات التقييديّة قد تكون متخالفة المعنى فقط، ولا يقدح ذلك في بساطة ذات الموضوع وهويّته، وقد تكون مع ذلك مكثّرةً لذات الموضوع وهويّته»[١].

القسم الثاني: هي الحيثيّات المختلفة من حيث المصداق بالإضافة إلى الاختلاف المفهومي.

إن اختلاف هذا القسم من الحيثيّات موجب لتكثّر ذات الموضوع ومصداقه[٢]، ويُقال لهذا القسم من الحيثيّات «الحيثيّات المتعاندة»، وهذا التعاند قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض[٣]؛ ولذا فينقسم هذا القسم إلى ضربين من الحيثيّات:

- **الضرب الأول:** الحيثيّات التي لا يوجد بينها تقابل من أنواع التقابل الأربعة، أي ليس بينها تقابل بالذات، على الرغم من تخالفها وتغايرها بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والإضافة وغيرها من أنواع المقولات التسع.

- **الضرب الثاني:** الحيثيّات المتقابلة بالذات والداخلة في أحد أنواع التقابل الأربعة، كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدّم والتأخر والعليّة والمعلوليّة والفاعليّة والقابليّة.

يقول الملا صدرا في بيان هذه الأقسام:

«ثم الحيثيّات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثّرها على قسمين:

فضرب منها حيثيّات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها، لكنها غير

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٧، الصفحتان ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٢) انظر: **أساس التوحيد**، الصفحة ٩٠.

(٣) انظر: **رحيق مختوم**، الجزء ١٠، الصفحتان ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

متقابلة بنحو من أنحاء التقابل الأربعة أصلًا إلا بالعرض، كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والإضافة وغيرها من أنواع المقولات التسع.

وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات نوعًا من أنواع التقابل، كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدّم والتأخّر بالقياس إلى الشيء الواحد والوجود والعدم»[١].

ملاحظة إضافيّة

يبيّن الحكيم السبزواري في تعليقة له على **الشواهد الربوبيّة** ضابطةً لمعرفة الحيثيّات المتعاندة وغير المتعاندة.

فالحيثيّات غير المتعاندة هي الحيثيّات التي يمكن انتزاعها من متن وجود واحد، كالوجود والتشخّص والوحدة، وهي تمثّل القسم الأول من أقسام الحيثيّات التقييديّة.

وأما الحيثيّات المتعاندة فهي الحيثيّات التي لا يمكن انتزاعها من متن وجود واحد، كالعلّية والمعلوليّة، وهي تشكّل القسم الثاني من أقسام الحيثيّات التقييديّة.

يقول الحكيم السبزواري: «المفاهيم إذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من شيء واحد [كالوجود والوحدة والتشخّص والعلم والقدرة ونحوها]، وإذا كان بينها تعاند فلا، كالعليّة والمعلوليّة والمحرّك والمتحرّك، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لتعاند الإيجاب والسلب»[٢].

وبعد بيانه لأقسام مختلفة من الحيثيّات التقييديّة يضيف صدر المتألهين عدّة نقاط يقرّرها ويشرحها الميرزا الآشتياني، ونحن ننقل ذلك بشيء من التصرّف.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٧، الصفحة ٢٠٠.

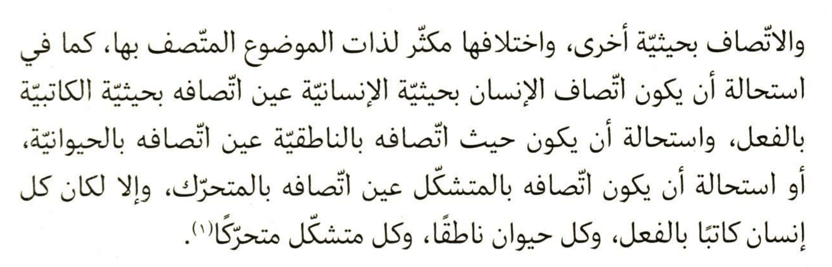
(٢) **التعليقات على الشواهد الربوبيّة**، الصفحة ٤٦٨.



إن جميع الحيثيّات الذاتيّة والعرضيّة مشتركة في اختلاف مناط الاتّصاف بشيء منها من حيث الوجود أو من حيث المفهوم، بمعنى أن مناط اتّصاف أحدها بحيثيّة من تلك الحيثيّات يختلف (من حيث الوجود والمفهوم) عن مناط اتّصاف الآخر منها بشيء من تلك الحيثيّات، فليس مناط الاتّصاف بأحدها عين مناط الاتّصاف بالآخر، وجميع الحيثيّات مشتركة في عدم الاتّحاد بالحمل الذاتي الأولي؛ ولذا فليس الاتّصاف بالعاقليّة من حيث المعنى والمفهوم عين الاتّصاف بالمعقوليّة، وإلا لزم أن يكونا لفظين مترادفين لا مفهومين متخالفين.

وافتراق هذه الأقسام واختلافها على هذا النحو: اختلاف القسم الأوّل بالمفهوم فقط لا من حيث الوجود والتحقّق، حيث إنه من الممكن أن يكون مناطُ اتّصاف موضوع ما بواحدة من تلك الحيثيّات باعتبار الوجود عينَ مناط الاتّصاف بالآخر، من دون أن يقتضي تكثّرُ الحيثيّات المتغايرة ذاك جهاتٍ متباينةً في الذات المتّصفة بها، كاتّصاف الذات المجرّدة القائمة بالذات بالعاقليّة والمعقوليّة والعالميّة والمعلوميّة والعاشقيّة والمعشوقيّة والمحبيّة والمحبوبيّة، واتّصاف الذات الكروبية [أي الإلهيّة] بالصفات الكماليّة والجماليّة من الحقيقيّة المحضة والحقيقيّة ذات الإضافة، بل وحتى الإضافيّة والسلبيّة والجلاليّة والتي مرجع الاتّصاف بها جميعًا عبارة عن حيثيّة واحدة هي وجوب الوجود، بمعنى تأكّد الوجود، فإن الذات المقدّسة حيّة من حيث هي عالمة، وقادرة من حيث هي عالمة، ومتكلّمة ومريدة وسميعة وبصيرة وباقي الصفات الكماليّة والجماليّة، وكذلك هي من حيث الإضافة القيوميّة الإشراقيّة (التي مبدؤها ومرجعها وجوب الوجود) متّصفة بالخالقيّة والرازقيّة والأوّليّة والآخريّة، ومتّصفة أيضًا بجميع الصفات الجلاليّة من حيث سلب الإمكان واللاضرورة التي ترجع إلى ضرورة الوجود وتأكّده.

وهناك بعض آخر من أقسام الحيثيّات مختلفة من حيث الوجود والتحقّق فضلًا عن الاختلاف من حيث المفهوم، بمعنى أنه من غير الممكن اتّصاف الذات الواحدة بحيثيّة من تلك الحيثيّات من حيث عين التقيّد



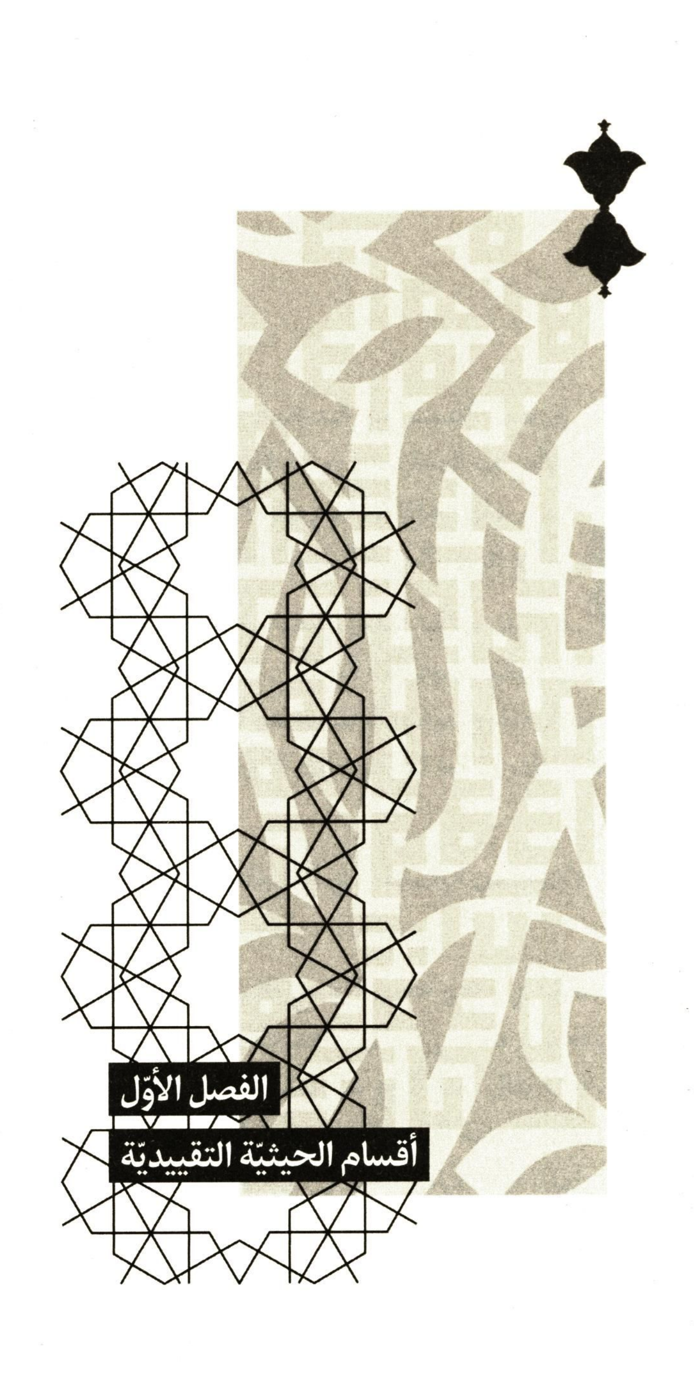
والاتّصاف بحيثيّة أخرى، واختلافها مكثّر لذات الموضوع المتّصف بها، كما في استحالة أن يكون اتّصاف الإنسان بحيثيّة الإنسانيّة عين اتّصافه بحيثيّة الكاتبيّة بالفعل، واستحالة أن يكون حيث اتّصافه بالناطقيّة عين اتّصافه بالحيوانيّة، أو استحالة أن يكون اتّصافه بالمتشكّل عين اتّصافه بالمتحرّك، وإلا لكان كل إنسان كاتبًا بالفعل، وكل حيوان ناطقًا، وكل متشكّل متحرّكًا(١).

وعلى هذا الأساس يقول صدر المتألهين: «جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في أن مناط الاتّصاف بشيء منها ليس بعينه مناط الاتّصاف بالآخر، أعني بذلك أنه لا يصحّ للشيء التقيّد بحيثيّة منها من حيث التقيّد بالحيثيّة الأخرى، فليست إنسانية الإنسان من حيث كاتبيّته، ولا الناطقيّة له من حيث حيوانيّته، ولا المتحرّكيّة له من حيث المتشكّلية، وإلا لكان كل حيوان ناطقًا، وكل إنسان كاتبًا بالفعل، وكل متشكّل متحرّكًا، هذا كله بحسب الوجود، وكذا بحسب المفهوم، فليس الاتّصاف بالعاقليّة بحسب المفهوم عين الاتّصاف بالمعقوليّة بحسب المفهوم، وإلا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد»(٢).

---

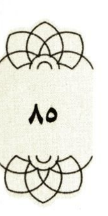
(١) انظر: **أساس التوحيد**، الصفحات ٨٩ ـ ٩٣.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٧، الصفحتان ٢٠٠ ـ ٢٠١.



الفصل الأوّل

أقسام الحيثيّة التقييديّة



إن هـذا القسـم مـن الـدراسـة - والـذي يبحـث فـي مِلاك الاتّصاف المجازي - بمنزلة قلب هذا الكتاب ومحوره الذي يدور عليه، فإذا ما فُهم هذا القسم بشكل دقيق اتّضحت جميع أقسام الحيثيّة التقييديّة وانكشفت حقيقتها.

إن ملاك صدق الاتّصاف المجازي للموصوف بالوصف ارتباطٌ خاصٌ للموصوف بالموصوف الحقيقي. وبعبارة أخرى: إن ملاك صدق الاتّصاف المجازي (للموصوف بالوصف) هو الارتباط الخاص بين الواسطة وذي الواسطة؛ وذلك لأنه ما لم يكن ذلك الارتباط لم يسرِ حكم أحدهما إلى الآخر.

وينقسم الارتباط بين الواسطة وذي الواسطة - بشكل عام - إلى قسمين هما:

الارتباط الاعتباري: وهو حصيلة صنع ذهن الإنسان وفكره الاجتماعي الحاصل في مجتمع ما على شكل تعاقد قائم وليس له حظ من الواقعيّة نفس الأمريّة؛ ولذا يقال لهذا النوع من الارتباط «اعتبارات ما بعد الاجتماع»، وبالطبع فإن هذه الصناعة الذهنيّة إنما تكون للوصول إلى هدف ومصلحة وغاية معيّنة؛ ولهذا فإن القياس العقلاني الوحيد في هذه الاعتبارات ومِلاك الصدق والكذب فيها إنما هو لغويّة الاعتبار وعدم لغويّته، وعلى هذا الأساس يكون جعل الاعتبارات بين أصناف المجتمعات وطبقاتهم المختلفة على وفق

احتياجاتهم وعلى أساس أهدافهم[١]، مثل الاعتبارات القانونيّة كأصل المالكيّة وأصل الرئاسة التي يعود هدف جعلها إلى نظم وتنظيم المجتمع البشري، ومثل الاعتبارات الأدبيّة كالتشبيهات والتمثيلات والاستعارات التي يرجع غرض جعلها إلى إثارة الأحاسيس الباطنيّة للسامعين.

وبالتدقيق في المحاورات العرفيّة نجد أن هذه المحاورات على شكل قضايا متعدّدة وجملات مختلفة وتتشكّل من خلال إسناد مجموعة محمولات إلى عدّة موضوعات، وهذا الإسناد - عمومًا وعادةً - يكون بنحو حقيقي، بمعنى أن إسناد محمول ما إلى موضوع معيّن يتجلى من خلال أخذ المحمول من الموضوع ونسبته إليه، ويظهر ذلك للمتكلم والسامع على نحو «هذا مأخوذ من ذاك» و«هذا هو ذاك»، ومن هنا فإن المتكلم غير محتاج إلى القرينة من أجل بيان مراده للمخاطب.

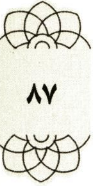
إن هذا الظهور الكلامي الحاكي عن واقعية خارجيّة ومصداق عيني يمثّل مِلاك الصدق في هذا النوع من القضايا، كقولنا «تعطّلت سيّارتي» عندما يُثقب إطارها.

وأحيانًا أخرى يكون الإسناد على نحو مجازي، أي إن بعض القضايا لا يكون فيها إسناد المحمول إلى الموضوع أوّلًا وبالذات منه وله، ولكن يُصَحّح هذا الإسناد عن طريق الارتباط الاعتباري للموضوع المجازي بالموضوع الأصلي والحقيقي، وعلى هذا الأساس يتّصف الموضوع المجازي بالمحمول ثانيًا وبالعرض بواسطة الموضوع الحقيقي.

وهذا الارتباط هو الذي يوجب ظهور القضايا المجازية ومِلاك صدق الاتّصاف المجازي للموضوع بذلك المحمول، ولكن في الوقت عينه وفي ذلك الحال والزمان نفسه يكون من الصحيح سلب المحمول عن الموضوع الذي يمثّل متن الواقع. وفي حال السلب هذا لا تتبدّل القضيّة إلى قضيّة كاذبة، ولا يقع

---

(١) انظر: **مجموعة آثار مرتضى مطهري**، الجزء ٦، الصفحة ٤٠٢، والصفحة ٤٤٤.



المتكلم - بلحاظ الواقع - في التناقض؛ ذلك لأن هذا الاتّصاف ليس اتّصافًا واقعيًا نفسَ أمري؛ إذ إن منشأ ذلك الاتصاف الذي هو ارتباط طرفي القضيّة صِرف اعتبار، ولا أنه لا واقعيّة عينيّة له فحسب، بل هو أيضًا لا ضرورة له، مثل قولنا «صار عندي عطل» في الإشارة إلى تعطّل سيارتي عندما يُصاب إطارها بثقب مثلًا، ولكن بسبب ارتباط المالكيّة - وهو ارتباط اعتباري - بيني وبين السيّارة يكون هذا الكلام صحيحًا أوّلًا، ويكون كذلك مِلاك صدق الاتّصاف المجازي بالتعطّل ثانيًا. وحينها يمكن لي في ذلك الحال أن أسلب العطل عن نفسي التي تمثّل متن الواقع وأقول: «لم أتعطّل أنا»، ويكون كلامي ذلك صادقًا؛ إذ إن هكذا نوع من الاتّصافات المجازيّة ليس له واقع نفس أمري.

وفي مثل هذه القضايا العرفيّة المجازيّة يتّصف الموضوع بالمحمول مجازًا بواسطة الارتباط الاعتباري بالموضوع الأصلي، ويُطلق على هذه الواسطة «الحيثيّة التقييديّة». وحيث إن هكذا حيثيّة إنما تكون في القضايا العرفيّة فنطلق عليها «الحيثيّة التقييديّة العرفيّة»، وهذا النوع من الحيثيّات لا يُبحث عنه في علم الفلسفة الباحث في الواقعيّات، ولذا فسوف لن نتطرّق إليه في هذه الرسالة.

الارتباط الوجودي: هو حقيقةٌ واقعيّةٌ نفسُ أمريةٍ لا دخالة لاعتبار المعتبر في تحقّقها. وهذا النوع من الارتباط (الذي يقع في القضايا الفلسفيّة والذي يوجد بين الواسطة وذي الواسطة) إما أن يكون أساس اتّصاف حقيقي، أي اتّصاف الموصوف بالوصف، والموضوع بالمحمول بالذات، بنحو يكون فيه من غير الصحيح أبدًا سلب الوصف عن الموصوف وبأي اعتبارٍ ولحاظٍ كان؛ لاستحالة سلب وصف «ما بالذات» عن الشيء، وهكذا نحو من الاتّصاف مِلاك الحيثيّة التعليليّة وسنتكلم عنه في حينه؛ أو أن يكون ملاك اتّصاف واقعي مجازي، أي اتّصاف الموصوف بالوصف، والموضوع بالمحمول بالعرض، بنحو يبدو فيه هذا الاتّصاف المجازي ولأول وهلة كأنه اتّصاف حقيقي، ولكن بالتأمّل العقلي والدقّة التحليليّة يمكن الظفر بسرّ ذلك الحكم المجازي، هذا أوّلًا.

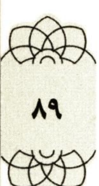
وثانيًا: إن في عمليّة التحليل إذا لوحظ الموصوف من حيث هو موصوف واعتُبر من دون الموصوف الأصلي والحقيقي صحّ سلب الوصف عنه، على الرغم من أن هذا السلب لا يمكن أن يكون صحيحًا ما دام الارتباط الوجودي قائمًا في الواقعيّة نفس الأمرية، ولو وقع السلب لكانت القضيّة كاذبةً ولوقع المتكلم بلحاظ متن الواقع في التناقض؛ ذلك أن هذا الاتّصاف وبسبب نشأته من الارتباط الوجودي الواقعي يكون اتّصافًا واقعيًا نفسَ أمريٍ كما يكون ضروريًا أيضًا؛ إذ بناءً على قاعدة «إن ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات» يكون من الضروري رجوع ما بالعرض إلى ما بالذات وإلا فسيكون ما بالعرض توهّمًا صِرفًا؛ ولذا فإن مِلاك الصدق والكذب في هذا النحو من الاتّصافات الوجودية والعدميّة هو هذا النوع من الارتباطات.

وتسمّى الواسطة في القضايا الفلسفيّة المجازيّة التي يكون فيها الموضوع متّصفًا بوصف محمولي ثانيًا وبالعرض بواسطة الارتباط الوجودي بالموضوع الأصلي بـ«الحيثيّة التقييديّة الفلسفيّة».

بالالتفات إلى ما مرّ من بيان يتّضح الفرق بين المجاز العرفي والمجاز الفلسفي؛ فإن سلب الوصف عن الموصوف المجازي، في المجاز العرفي صحيح بلحاظ متن الواقع، كما هو صحيح من حيث اللحاظ والاعتبار العقلي.

وأما في المجاز الفلسفي فإن سلب الوصف عن الموصوف لا يصحّ إلا في فضاء التحليل والاعتبار العقلي، وأما بلحاظ الواقع والوجود الخارجي فلا يصحّ ذلك.

إن للارتباط الوجودي في الحيثيّات التقييديّة الفلسفيّة أنحاء مختلفة؛ إذ إن الارتباط الوجودي إما أن يكون بين موجودين متغايرين من حيث الوجود والوضع والمكان، لكن لهما نحو من الاتّصال الوجودي، كارتباط السفينة بالجالس فيها، ويقال لهذا الارتباط «الارتباط الاتّصالي»؛ وإما أن يكون بين موجودين متغايرين من حيث الوجود لكنهما غير متغايرين من حيث الوضع والمكان كارتباط الجواهر والأعراض، ويقال لهذا النحو من الارتباط «الارتباط



العروضي» بسبب عروض المحمولات (كالأعراض) على الموضوعات (كالجواهر)؛ وإما أن يكون - ذلك الارتباط - بين موجودين لأحدهما حقيقة خارجيّة تحصّلية وللآخر حقيقة خارجية غير تحصّلية، فإنهما وبسبب الاتّحاد الخارجي لا تغاير بينهما من حيث الوضع والمكان ومن حيث الوجود الاستقلالي، كارتباط الصفات الوجوبية بمتن الوجود الواجبي، ويُطلق على هذا النحو من الارتباط «الارتباط الاتحادي».

ثم إن هذا التنوّع في الارتباط موجب لظهور الوسائط وخفائها أوّلًا، وموجب لظهور صحّة السلب في الحيثيّات التقييديّة الفلسفيّة وخفائها ثانيًا؛ ولهذا فإذا رتّبنا هذه الحيثيّات التقييديّة على أساس ذلك التنوّع في الارتباط استنادًا إلى ظهور الوسائط وخفائها، وظهور صحّة السلب وخفائه عند العقل، أمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

- **ألف:** تارةً يكون ارتباط الواسطة وذي الواسطة بنحو الارتباط الاتّصالي الوجودي الذي يمكن الظفر بالتمايز الانفصالي والتغاير الوجودي بينهما [أي وجود الواسطة ووجود ذي الواسطة] بمجرّد الإشارة الحسّيّة، وهذا الارتباطُ الوجودي يضطرُ العقلَ - وبقليل من الالتفات والتأمّل - إلى الحكم بصحّة سلب الوصف عن الموصوف المجازي؛ لأن ذلك التغاير الوجودي حسيّ، وصحّة السلب ظاهرة للعقل بيّنة عنده، ويُقال لهذه الواسطة «الحيثيّة التقييديّة الجليّة» كصحّة سلب الحركة عن الجالس في السفينة المتحرّكة.

- **باء:** وتارةً أخرى يكون ارتباط الواسطة وذي الواسطة بنحو الارتباط العروضي الذي لا يمكن الظفر فيه بالتمايز والتغاير الوجودي للطرفين بمجرّد الإشارة الحسّيّة، ولكن العقل - ومن خلال التأمّل والتحليل - يحكم بالتغاير الوجودي بينهما وصحّة سلب الوصف عن الموصوف المجازي بالرغم من الارتباط الوجودي بين الواسطة وذي الواسطة، وهذا التأمّل العقلي يشهد على أن صحّة السلب هذه خفيّة غير ظاهرة للعقل، كصحّة سلب الأبيض عن الجسم؛ ولهذا القسم من أقسام الحيثيّة أنحاء عدّة سنتكلم عنها في حينه من البحث.

- **جيم:** وتارةً ثالثة يكون ارتباط الواسطة وذي الواسطة بنحو الاتّحاد، بحيث لا أنه لا يمكن إدراك التغاير والتمايز بينهما بالإشارة الحسّيّة فحسب، بل كثيرًا ما يعجز النظر العقلي الدقيق عن الحكم بصحّة سلب الوصف عن الموصوف المجازي لشدّة الارتباط بينهما، فيتوهّم أن ذلك الوصف ثابت للموصوف حقيقةً لا مجازًا، لكن العقل المنوّر ذو النظر الثاقب ومن خلال التأمّل الشديد والتحليل العميق يحكم بتمايز الطرفين، كما يحكم أيضًا بصحّة سلب الوصف عن الموصوف المجازي. وهذا التأمّل العقلي الشديد يشهد على أن صحّة السلب هذه خفيّة وغامضة وعصيّة على العقل؛ ومن هنا يُقال للواسطة في هذا النحو من الارتباط «الحيثيّة التقييديّة الأخفى»، والتي بدورها تنقسم إلى أقسام عدّة سنتطرّق إليها في حينه أيضًا.

يُشير الحكيم السبزواري - وعلى أساس الرؤية المتقدّمة - إلى أقسام الحيثيّة التقييديّة والواسطة في العروض حيث يقول:

«[...] واسطة في العروض وهي أن يكون مناطًا لاتّصاف ذي الواسطة بشيء بالعرض، واتّصاف نفسها به بالذات، وكانت على أنحاء، وفي بعضها صحّة السلب ظاهرة كما في حركة السفينة وحركة جالسها، وفي بعضها خفيّة كما في أبيضيّة الجسم وأبيضيّة البياض، وفي بعضها أخفى كالجنس في باب التحصّل [بالنسبة إلى الفصل].

[...] وأشرنا إلى أن الوساطة في العروض في الطبيعي وشخصه، والماهية ووجودها من هذا القبيل. فصحّة سلب التحقّق والتحصّل هنا بالنظر الدقيق البرهاني بل بإعانة من الذوق العرفاني [بحيث يتراءى الاتّصاف بما فيه بالحقيقة، وهذا الظهور والخفاء وشدّته يدور مدار شدّة الارتباط بحيث يصير كاتحاد اللامتحصل مع المتحصّل]»[١].

وفي بيانه لهذه الأقسام الثلاثة يقول الشارح المحقّق محمد تقي الآملي

---

(١) **شرح المنظومة**، الجزء ٢، الصفحة ٣٤٦.





في **درر الفوائد** وانطلاقًا من هذه الرؤية أيضًا:

«فموجوديّة المهيّة مما له الواسطة في العروض، لكن بالدرجة الأخفى منها؛ إذ للواسطة في العروض درجات ثلاث:

الأولى: ما كانت الواسطة فيه جليّةً، وهي فيما إذا كانت موجودة بوجود ممتاز عن وجود ذي الواسطة ومتميّزًا عنه في الإشارة الحسيّة كوساطة السفيّنة في عروض الحركة لجالسها.

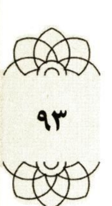
الثانية: ما كانت الواسطة خفيّةً، وهي ما إذا كانت الواسطة ممتازةً عن ذيها في الوجود وغير ممتازة عنه في الإشارة، كوساطة البياض في عروض الأبيضيّة للجسم.

الثالث: ما كانت الواسطة أخفى، وهي ما إذا كانت غير مميّزة عن ذيها في الوجود وفي الإشارة الحسّية، كوساطة الوجود في عروض الموجوديّة للمهيّة»[1].

---

(١) **درر الفوائد**، الجزء ١، الصفحة ٢٧٨.





القسم الأوّل: الحيثيّة التقييديّة الجليّة

في هذا القسم من الحيثيّة التقييديّة تكون الواسطة عبارةً عن قيد له تحصّلٌ مستقلٌ متّصفٌ بوصفٍ ما، تجعل من ذي الواسطة - والذي هو بدوره يكون أيضًا له تحصّل مستقل، بَيد أنه لا يتّصف بالوصف لذاته - متّصفًا بذلك الوصف.

ومما لا شك فيه أن هذا الاتّصاف إنما يتحقّق من الارتباط الوجودي بين الواسطة وذيها؛ إذ إن مِلاك صدق الاتّصاف منوط بالارتباط الوجودي؛ إذ ما لم يتحقّق هذا الارتباط لا يمكن أن يسري الوصف من الواسطة إلى ذيها.

فهذا الارتباط الوجودي عبارة عن ارتباط بين موجودين مع أنهما متغايران من حيث الوجود والوضع والمكان إلا أن بينهما نحوًا من الاتّصال الوجودي.

إن هذا الاتّصال الوجودي يوجب - في نظرة أوّلية - الحكم باتّصاف الواسطة بوصف ذي الواسطة على نحو الاتّصاف الحقيقي، ولكن بقليل من التأمّل العقلي ينكشف الأمر فيتوقّف العقل عن هذا الحكم ويحكم إذ ذاك بأن ذلك الاتّصاف اتّصاف مجازي فحسب.

ومعنى ذلك الحكم البدوي عدمُ صحّة سلب الوصف من حيث الاتّصاف الوجودي؛ ذلك لأن هذا الاتّصال الوجودي الناشئ من واقعيّة موجودة في نفس الأمر، يُخبر عن ارتباط واقعي بين ما بالذات وما بالعرض؛ ومن ثَم يلزم الكذب من سلب الوصف عن الواسطة، غير أن العقل - وبعد

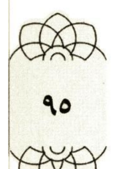
قليل من التأمّل في مقام التحليل - يجد عدم صحّة ذلك الحكم بشكل واضح وجليّ، فيلحظ ذا الواسطة (الموصوف المجازي) من دون الواسطة (الموصوف الحقيقي) فينكشف له أن سلب ذلك الوصف عن الموصوف المجازي صحيح ولا إشكال فيه.

وعلى هذا الأساس فإن الحكيم وبعد العبور من ذلك التحيّر البدوي وانكشاف المجاز للعقل يقوم بالتعبير عن الموصوف الأصلي بلغة فلسفيّة فيقول: إنه متّصف بالوصف أوّلًا وبالذات، والموصوف المجازي متّصف بالوصف ثانيًا وبالعرض.

والمثال المشهور بين الحكماء - وقد بيّناه مرارًا فيما سبق - هو مثال حركة السفينة وراكبها، فأحيانًا تكون السفينة في حال حركة، فنحكم على راكبها أنه متحرّك بالرغم من أنه ساكن في مكانه لا يتحرّك، فما ذلك الاتّصاف بالحركة إلا اتّصافًا مجازيًا؛ ولهذا السبب فإن حركة السفينة التي هي لها بالذات، صارت واسطةً في عروض الاتّصاف بالحركة على ذلك الراكب، فإن الحركة - وكما يقول الأستاذ مطهري - ما يحدث بمجرّد تغيير المكان[١]، فإذا كنّا نجلس في السيّارة مثلًا فإن حركتنا هي عبارة عن تغيير مكاننا في السيّارة والانتقال من كرسيّ إلى كرسيّ آخر، ولكن إذا كنّا في سيّارة ما، وكانت السيّارة تسير، فإنا ما دمنا والكرسي الذي نجلس عليه غير متحرّكين فإنا في حال سكون.

يقول الحكماء: إذا تغيّر المكان وتحرّك معه الشيء الذي هو فيه من دون أن تتغيّر نسبته إلى المكان فإنا ننسب الحركة إلى ذلك الشيء نسبةً مجازية، فإنهم يعتقدون أنا إذا نسبنا الحركة إلى الجالس الساكن في السفينة المتحرّكة، فإن تلك النسبة حينئذٍ ضرب من المجاز وواسطة في العروض، أي إن حركة الراكب تُنسب إليه بعرض حركة السفينة مثلًا.

(١) هذا الكلام وفقًا لأحد الآراء في نظرية الحركة، وقد ذكرها الشهيد مطهري على نحو الإشارة في شرحه المبسوط على **المنظومة**. انظر: **شرح المنظومة**، الجزء ١، الصفحتان ٨٥-٨٦. [المترجم]



وبالعرض يعني ضربًا أو نوعًا من المجاز، أي إنه لم يتحرّك في الواقع، ولكنّنا ننسب إليه حركة محلّه ومكانه.

وهناك رأي يقول: كلا، إن نسبة هذه الحركة ليست واسطةً في العروض، بل هي واسطة في الثبوت، فإن السفينة إذا تحرّكت فنحن أيضًا نتحرّك - في الواقع - بنحو من أنحاء الحركة، فيكون الشخص - في الواقع - ساكنًا من حيثيّة ما ومتحرّكًا من حيثيّة أخرى[1].

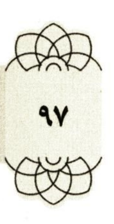
ويُشير الملا صدرا عند بيانه للواسطة في العروض إلى المثال المذكور أعلاه قائلًا:

«نعم لو أريد بالواسطةِ الواسطة في العروض بإزاء ما هو المعروض بالذات، دون الواسطة في الثبوت، لكان صحيحًا [...] مثل ما يُقال لمن يجلس في السفينة إنه متحرّك بالواسطة، لكن صحّة هذا الإسناد الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من التجوّز ليس كالإسناد الذي هو بسبب أمر متوسّط في الثبوت، كاتّصاف الماء بالسخونة بتوسّط النار؛ لأن هذا إسناد بالحقيقة دون الأول، واللازم في التعريفات صدقها على أفراد المعرّفات صدقًا بالذات، وعدم صدقها على غيرها كذلك، فلا يقدح في صحّة التعريف أن يصدق صدقًا بالعرض على غير أفراد المعرّف»[2].

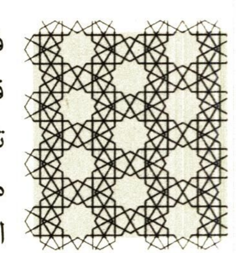
---

(١) **حركت وزمان**، الجزء ٤، الصفحة ٨٨.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحتان ١٣ ـ ١٤.



القسم الثاني: الحيثيّة التقييديّة الخفيّة

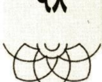


في هذا القسم من الحيثيّة التقييديّة تكون الواسطة عبارةً عن قيد له تحصّلٌ مستقلٌ ومتّصف بوصف معيّن، ولذي الواسطة تحصّلٌ منحاز ومستقل أيضًا، غير أنه ليس له ذلك الوصف من تلقاء نفسه، بل إنه يتّصف بذلك الوصف بواسطة ذلك القيد.

ويحصل هذا الاتّصاف بسبب وجود الارتباط الوجودي ببين الواسطة وذيها كي يصدق الاتّصاف؛ إذ إن سراية وصف أحدهما إلى الآخر رهن هذا الارتباط الوجودي، وهذا الارتباط الوجودي بين موجودين متغايرين من الناحية الوجودية فحسب؛ ذلك أن أحد طرفيه - أي الواسطة - عرض، والطرف الآخر - أي ذو الواسطة - جوهر، والعرض موجود في نفسه لغيره، والجوهر موجود في نفسه لنفسه، وليس له في مرتبته مكان للعرض وإلا لزم انقلاب الوجود الجوهري إلى الوجود العرضي، ولكن لا تغاير هناك بين الجوهر والعرض من الناحية الوضعية أو المكانية؛ إذ ليس العرض والجوهر كالسفينة المتحرّكة وراكبها في أنهما منفصلان بشكل كامل وأن لهما تحصّلًا في نفسيهما.

وبانتفاء التغاير الوضعي والمكاني يتغيّر الارتباط بين ذينك المتنين من الارتباط الاتّصالي إلى الارتباط العروضي والتعلقي، وبسبب هذا الارتباط يسري وصف العرض إلى الموضوع الجوهري.

ويبدو هذا الارتباط العروضي عند العقل في الوهلة الأولى أنه موجب للحكم باتّصاف الجوهر بوصف العرض على نحو الحقيقة، ولكن بعد قليل من



التأمّل العقلي والدقّة التحليليّة يتراجع العقل عن هذا الحكم ويحكم بأن ذلك الاتّصافَ اتّصافٌ مجازيٌّ.

إن هذا الحكم الأوّل – أي عدم صحّة سلب الوصف العرضي عن الجوهر – يرجع إلى حيث الارتباط العروضي؛ لأنه في هكذا نوع من الارتباط الواقعي يكون من غير الممكن صحّة السلب، وفي حال السلب ستكون القضيّة كاذبة؛ ذاك أن ما بالعرض وما بالذات – في متن الواقع – وبتبع ذلك اتّصاف ما بالعرض بما بالذات حقيقة واقعيّة وضروريّة، ولكن العقل وبعد التأمّل الفلسفي يحكم بعدم صحّة الحكم الأول ويلحظ الجوهر بعنوانه موصوفًا مجازيًّا من دون العرض (يعني الموصوف الحقيقي) ويحكم بصحّة سلب ذلك الوصف عن الموصوف المجازي؛ إذ لو كان الجوهر قد قَبِلَ الاتّصاف بوصف العرض بالذات للزم منه الانقلاب في الذات وهو محال.

يقول الملا صدرا: «[كون اتّصاف الجواهر بالأعراض] اتّصافًا خارجيًا وعروضًا حلوليًا، بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقّق. والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطًا بالاتّصاف بتلك الصفة، بل مجرّدًا عنها وعن عروضها»[1].

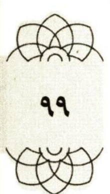
وعلى هذا الأساس فإن الفيلسوف يضع جانبًا تلك النظرة الابتدائيّة وذلك الحكم الأوّلي ويعتبر أن الموصوف الأصلي متّصفٌ بالوصف أوّلًا وبالذات، والموصوف المجازي متّصفٌ به ثانيًا وبالعرض، وذلك من خلال إدراك الفيلسوف الاتّصاف المجازي.

وكمثال على ذلك قضيّة «الجسم أبيض بالبياض» حيث إن الأبيض – وهو مشتقّ من البياض – يُنسب لذات البياض أوّلًا وبالذات، ويُنسب للجسم ثانيًا وبالعرض، وسبب هذا الاتّصاف المجازي هو الارتباط العروضي للبياض بالجسم.

وبعبارة واضحة: إن حكم الأبيض – وبتعبير الأستاذ يزدان پناه – إنما هو

---

(١) **المشاعر**، صدر المتألهين، الصفحة ١٦؛ **شرح المشاعر**، الصفحة ٦٢.



للبياض في الواقع، ولكن لمّا كان للقيد (أي البياض) نسبة إلى الموضوع والمحل (أي الجسم) سرى ذلك الحكم إلى الجسم، وإذا أخذنا هذه الحيثيّة حيثيّةً تعليليّةً فستكون بهذا المعنى وهو: إن الجسم اتّصف - في متن الواقع - بحكم البياضيّة، والحال أنه ليس كذلك؛ فإن الأبيض أبيض بالذات، والجسم ليس له ذلك الحكم بالذات، مع أنه اتّصف في الواقع بذلك الحكم من حيث ما له من ارتباط بعرض البياض[١].

طبعًا، ولكي لا يقع الاشتباه، يجب الالتفات إلى أن المثال السابق لا شأن له بجهة عروض البياض وأنه مفتقر إلى علّة فاعليّة أو لا؛ فإنه - من دون شك - مفتقر إلى العلّة من هذه الجهة، ولكن ذلك الافتقار أو عدمه لا يؤثّر على ما نحن فيه من بيان هذا المطلب. وحتى إذا فرضنا أن البياض يعرض الجسم بشكلٍ تلقائي فإن الافتقار وعدم الافتقار إلى الحيثيّة التقييديّة يبقى محفوظًا في مكانه[٢].

ويذهب الملا علي النوري وانطلاقًا من رؤية فلسفيّة دقيقة وبعد بيانه لسرّ الاتّصاف المجازي للجسم بالبياض إلى ضرورة هذا الارتباط بناءً على قاعدة «إن ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات» حيث يقول:

«أما مثاله عند النظر الخاصّي كون الجسم أسودَ مثلًا، فإن البرهان يحكم بأن ما ثبت له السواد بالحقيقة إنما هو نفس السواد لا غير، فإن الشيء غير خالٍ عن نفسه البتّة وواجد إيّاها غير منفكّ عنها، وأما الجسم فهو أسود، أي ما ثبت له السواد ووجده بالعرض لا بالذات والحقيقة، فإن مرتبة ذات الجسم خال عن السواد والسواديّة وحيثيّة ذاته غير حيثيّة السواد منفصلة عنها، وإن كان بينهما نحوًا من الاتّصال الذي يصحّح أن يحمل أحدهما على الآخر بالاشتقاق والتوسّط، أي توسّط «ذو»، وهذا التوسّط يرجع عند البرهان إلى التوسّط في العروض بالمعنى المحرّر المراد ها هنا، هو غير التوسّط في

---

(١) انظر: **دروس في العرفان النظري**، السيد يزدان پناه، الدرس ٢٤.

(٢) انظر: **مجموعة آثار مرتضى مطهري**، الجزء ١٠، الصفحة ٢١٤.

الثبوت كما هو المشهور وعليه البرهان، ولكن هذا القدر من الاتّصال والارتباط لا يصيّر ذات الجسم واجدًا للأسودية من حيث نفسه وفي مرتبة ذاته، بل يصير أسودَ بضميمة السواد الذي قام به وعرض له، فالضميمة بوجدان السواد في مرتبة نفسها أولى وأحقّ من ذات الجسم، بمعنى أنه الأصل في ذلك الوجدان والجسم تبع له بالضرورة؛ فإن ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات»[١].

أنحاء الأعراض

وختامًا لهذا القسم يجدر بنا التنبيه إلى أن الأعراض على نحوين: هما:

- **الأول:** الأعراض الثبوتيّة، كالكيف الذي هو أمر وجودي يعرض على أمر وجودي آخر.

- **الثاني:** الأعراض السلبيّة، كالعمى والذي هو أمر عدمي لخصوصيّة عدم الملكة.

ثم إن الأعراض الثبوتيّة على ضربين أيضًا، هما:

- **الضرب الأوّل:** الأعراض غير النسبيّة، كالكم والكيف.

- **الضرب الثاني:** الأعراض النسبيّة، كالإضافة والوضع والجِدة.

ولهذا يقسّم صدر المتألهين القيد في الحيثيّة التقييديّة الخفيّة إلى ثلاثة أقسام هي: قيد عرضي سلبي، وقيد عرضي نسبي، وقيد عرضي غير نسبي وهو الذي يُطلق عليه باعتبار من الاعتبارات «القيد الاختصاصيّ الانضماميّ».

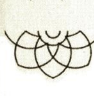
واستنادًا إلى هذا تُقسّم الحيثيّة التقييديّة الخفيّة إلى ثلاثة أقسام هي:

- **الحيثيّة التقييديّة الانضماميّة**، كالجسم الذي هو أبيض من حيث إن له البياض.

---

(١) **رسالة بسيط الحقيقة**، الجزء ٤، الصفحة ٦٤٣.





- **الحيثيّة التقييديّة النسبيّة**، كالسماء من حيث إنها فوق الأرض تُعد في جهة الفوق.

- **الحيثيّة التقييديّة السلبيّة**، كزيد من حيث إنه ليس له قوّة البصر أعمى.

ولكن المشهور من هذه الأقسام هو الحيثيّة التقييديّة الانضماميّة والتي نجدها في كلام كبار الحكماء كالحكيم السبزواري[1].

يُشير الملا صدرا في بيان مقتضب إلى هذه الأقسام قائلًا: «قد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثيّة تعليليّة خارجة عن مصداق الحكم، وقد يكون مع حيثيّة أخرى غير الذات تقييديّة سواءً كانت سلبية كزيد أعمى، أو إضافيّة كالسماء فوقنا، أو اعتبارية كزيد ممكن[2]، أو انضماميّة كزيد أبيض»[3].

وبالالتفات إلى ما تقدّم يتّضح وجه الشبه ووجه الاختلاف بين الحيثيّة الجليّة والحيثيّة الخفيّة، وهو أن لكلا الحيثيّتن التقييديّتين واسطة تحصّليّة مستقلّة ومتّصفة بالوصف حقيقة، وأنّ لذي الواسطة تحصّلًا منحازًا ومستقلًا ولكنه متّصف بالوصف بالعرض والمجاز.

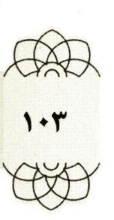
أما في الحيثيّة الجليّة فالواسطة وذو الواسطة - وبسبب الارتباط الاتّصالي الذي بينهما، وتغايرهما من حيث الوجود والوضع والمكان - يمكن للعقل أن يصف القيد بوصف تلك الواسطة من خلال الإسناد المجازي، ولكن الواسطة في الحيثيّة الانضماميّة المطروحة في مسألة الجوهر والعرض مغايرة للمقيّد من الناحية الوجودية فقط، وهي لا تغايره من الناحية الوضعيّة والمكانيّة أصلًا، وارتباطهما من نوع الارتباط التعلّقي الانضمامي، وبسبب هذا الارتباط يسري وصف العرض إلى الموضوع فيعطيه سمة الوصف الذي له بالذات، فيتّصف به الموضوع حينئذٍ بالعرض لا بالذات.

---

(١) انظر: **تعليقات الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٣٢٥.

(٢) الإمكان كجميع المعقولات الثانية الفلسفيّة كقيد اندماجي يدخل ضمن اصطلاح الحيثيّة التقييديّة الأخفى الاندماجيّة لا في الحيثيّة التقييديّة الخفيّة.

(٣) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٩٣؛ **شرح المشاعر**، الصفحة ٦٢؛ **رحيق مختوم**، الجزء ٦، الصفحة ٧٩.



القسم الثالث: الحيثيّة التقييديّة الأخفى

لهذا القسم من الحيثيّة التقييديّة معنىً دقيق وعميق للغاية لا يُدرَك إلا بالنظر الدقيق البرهاني، بل بإعانة من الذوق العرفاني كما يقول الحكيم السبزواري(١).

يُطرح هذا النوع من الحيثيّة في الحكمة المتعالية في مجال ارتباط الوجود بأحكامه الخاصّة كالوحدة والتشخّص، وارتباط الوجود بالماهيّة، وعليه فإن الواسطة في العروض - في هذا النوع من الحيثيّة التقييديّة - تكون هي الوجود الأصيل الموجود بالذات لاتّصافه الحقيقي بوصفه، وذو الواسطة هي الأحكام الانتزاعية والماهيّات الاعتبارية والتي تتّصف بوصف الوجود بنحو المجاز بسبب الارتباط الاتّحادي مع متن الأصيل؛ ولذا فهي موجودات بالعرض لا بالذات.

ومن المناسب والجدير بالذكر قبل تعريف الحيثيّة التقييديّة الأخفى وشرحها بيان مسألتين أساسيّتين هما:

الأولى: مسألة الموجود بالذات والموجود بالعرض الجارية في جميع أنواع هذا القسم من الحيثيّة التقييديّة.

والأخرى: هي التساوق سواء التساوق الوجودي أو التساوق الماهوي المستخدم في كلا نوعي الحيثيّة، أي الحيثيّة التقييديّة النفادية، والحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة.

---

(١) انظر: **شرح المنظومة**، الجزء ٢، الصفحة ٣٤٦.

المسألة الأولى: الموجود بالذات والموجود بالعرض

تقدّم فيما سبق بيان معنى بالذات وبالعرض، وقلنا هناك: إن بالذات يعني بالحقيقة، وبالعرض يعني بالمجاز، وهذان اللفظان إذا لحقا الموجود تحقّق عندئذٍ معنىً فلسفي خاصّ.

إن الموجود بالذات عبارة عن موصوف يكون فيه وصف التحقّق والواقعيّة وصفًا حقيقيًا له، ولكي يتّصف بذلك الوصف فهو غني عن أية واسطة في العروض ومترفّع عن أي نوع من أنواع الحيثيّة التقييديّة؛ ولذا فهو متحقّق بنحو الاستقلال والتحقّق العيني والواقعيّة الخارجيّة كالموجود الواجبي، والموجود الجوهري والموجود العرضي، بخلاف الموجود بالعرض الذي هو عبارة عن موصوف يكون فيه وصف التحقّق والواقعيّة مجازيًا له، وهو مفتقر - في اتصافه بذلك الوصف - إلى أحد أنواع الحيثيّات التقييديّة؛ ومن ثم فهو ليس له تحقّق خارجي على نحو الاستقلال كالوحدة والتشخّص والإمكان والفعليّة والمعقولات الثانية الفلسفية الأخرى.

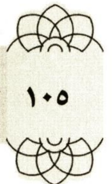
ثم إن عدم التحقّق المستقلّ الخارجي عبارة عن خصيصة إضافيّة على معنى بالعرض مختصّة بالموجود بالعرض، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

ويُطلق في التداول الفلسفي - كالحكمة الإشراقية والحكمة المتعالية - على الموجود بالذات «الموجود الأصيل»، وعلى الموجود بالعرض «الموجود الاعتباري».

يقول شيخ الإشراق في معرض تعريفه للموجد بالذات والموجود بالعرض:

«الموجود قد ينقسم إلى ما هو موجود بالذات وإلى ما هو موجود بالعرض.

أمّا الموجود بالذات: فكلّ ما له حصول في الأعيان مستقلًا، كان واجبًا أو ممكنًا جوهرًا أو عرضًا، فإنّ لكلّ منها وجودًا في ذاته، وليس وجود السواد بعينه هو وجود محلّه، فإنّه قد يوجد محلّه ولا سواد ويتجدّد للسواد وجود



آخر منفرد به، فالسواد وإن لم يكن موجودًا بذاته ولا لذاته، فهو موجود بالذات وموجود في ذاته على هذا الاعتبار.

وأما الموجود بالعرض: فكالعدميّات، كالسكون والعجز، وكالاعتبارات التي لا تتحقّق في الأعيان، ويُقال عليها أنها موجودة في الأعيان بالعرض»[١].

وما هو جدير بالملاحظة أنه ثمّة تفاوتًا واختلافًا بين مدرسة الإشراق ومدرسة الحكمة المتعالية في تعيين مصداق الموجود بالذات - أي الأصيل - كما أن هناك اختلافًا في تعيين مصداق ومعنى الاعتباري أيضًا؛ إذ إن شيخ الإشراق واستنادًا منه إلى قاعدة «كل ما يقتضي وقوعُه تكرُّرَ نوعه عليه، وكل ما يقتضي وقوع تكرُّرِ شيءٍ واحد عليه مرارًا بلا نهاية، فإنّ جميع هذا من الصفات العقليّة التي لا صورة لها في الأعيان»[٢]، يذهب إلى أن التحقّق الخارجي للوجود مستلزم إما للدور أو التسلسل في التحقّق؛ ولهذا السبب لم يعتبر الوجود أصيلًا وموجودًا بالذات، بل ذهب إلى أنه موجود بالعرض، والموجود بالعرض هو الموجود الاعتباري الذي ليس له في الخارج أية صورة عينيّة[٣]، وهو صِرف عقلي[٤]، وعقلي صِرف[٥]، واعتبار عقلي[٦]، وأمر ذهني[٧]، أي إن وجوده العيني نفس وجوده الذهني، تارةً يُضاف إلى شيء عيني وأخرى يُضاف إلى شيء ذهني[٨].

وليس الوجود وحده اعتباريًّا عند شيخ الإشراق، بل كذلك هي جميع المعقولات الثانية كالوحدة والإمكان والفعليّة والعليّة والمعلوليّة، على عكس

---

(١) **مصنّفات شيخ الإشراق**، الجزء ١، الصفحة ٢١٣.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٦٤.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحات ١٦٣، ٣٤٧، ٣٥٨، ٣٩٠؛ الجزء ٢، الصفحة ١٩٨.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٨٣.

(٥) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٩٨.

(٦) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٦٥.

(٧) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢١١.

(٨) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٦٣.

المعقولات الأوّلية كالإنسان والفرس والتي هي - كما يذهب شيخ الإشراق - موجودة بالذات، بمعنى أنها أصيلة متأصّلة[١]، ومتحصّلة[٢]، وصفة عينيّة[٣]، وصورة عينيّة وهويّة عينيّة[٤].

بَيد أن صدر المتألهين لم يرتضِ هذا الرأي؛ إذ إن الموجود بالذات - على رأيه - هو الوجود؛ وذلك لأنه هو الأصيل لا الماهيّة، وبهذا البيان فإذا نظرنا إلى الأشياء الموجودة في الخارج للحظنا - إجمالًا - واقعيّتها الخارجيّة، ولوجدنا أنها موجودات فعلًا كالشجر الخارجي والحجر الخارجي والإنسان الخارجي، ولكنّها حينما تأتي إلى الذهن تتحلّل إلى أمرين اثنين هما: الوجود والماهيّة.

ومن هنا نقول: الشجرة موجودة، والحجر موجود، والإنسان موجود، ومن الممتنع - على أساس العلم الحضوري بواقعيّة الأشياء الخارجية - أن نعتقد بعدم واقعيّة كلا الأمرين الوجود والماهيّة؛ لاستلزام ذلك السفسطة، كما لا يمكن لنا أن نعتقد بواقعيّة كليهما؛ لاستلزام ذلك اثنينيّة الأمر الواقعي الواحد، وهذا نوع من أنواع السفسطة أيضًا.

ثم إن هذه الواقعيّة ليست هي - وخلافًا لشيخ الإشراق - الماهية، بل هي الوجود؛ ذلك أن الوجود أحقّ بالتحقّق والواقعيّة من الماهيّة وله الأولويّة بذلك على التعيين لا التفضيل؛ إذ يتّفق حكماء أصالة الوجود وأصالة الماهيّة كلاهما على أن الماهيّة من حيث هي ماهيّة لا موجودة ولا معدومة، بمعنى أن نسبة الماهيّة إلى الواقعيّة وعدمها متساوية الطرفين؛ ذلك أن الواقعيّة لو كانت مأخوذةً في الماهيّة كأخذ الجنس والفصل لكانت واجبة التحقّق، ولو أخذ عدم الواقعيّة كذلك لكانت ممتنعة التحقّق والوجود. إذًا فواقعية

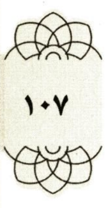
---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٣١.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٦٧.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٩٩.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٦٣.



كل ماهيّة عبارة عن أمر زائد على حقيقتها، وعلى هذا الأساس فلو كنّا من القائلين بأصالة الماهيّة واعتبارية الوجود لكان علينا أن نعدّ الوجود مفهومًا ذهنيًا كالاعتبارات المفهومية الأخرى التي لا سهم لها من التحقّق العيني، ولما كان لنا أن نعتبره معطي التحقّق للماهيّة. وعلى هذا فإنه بناءً على الحصر المتقدّم يجب أن نعتبر الماهيّة هي الواقعيّة عينها، والحال أن اعتقاد القائلين بأصالة الماهيّة قائم على أن الماهيّة من حيث هي ماهيّة ليست هي عين الواقعيّة، وما لم ينضمّ إليها الأمر الواقعي لما كان لها أن تتحقّق وتنال الواقعيّة.

ولو كان الوجود أمرًا ذهنيًا اعتباريًا لما كان له أن يكون هو الواقعيّة، وسينتج حينئذٍ أن الوجود لا يمكن أن يكون معطي الواقعيّة للماهيّة؛ إذ لا يمكن للاعتباري أن يعطي الواقعيّة للماهيّة.

ولا فرق في ذلك بين الواقعيّة الخارجيّة والواقعيّة الذهنيّة، ولكن حيث إن كل ما هو غير وجودي إنما يصبح موجودًا متحقّقًا بالوجود، لذا يجب أن تكون تلك الواقعيّة هي الوجود لا غير، ومن هنا فإن الوجود هو الأصيل الذي يعطي الحقيقة والتحقّق لما هو ليس كذلك فيجعله موجودًا في الخارج، وهذا هو سرّ أولويّة الوجود بالتحقّق؛ ولذا فالأصالة للوجود والاعتبارية للماهيّة[1].

ويذهب صدر المتألهين إلى أن الموجود بالذات – أي الوجود الأصيل – هو الأصل في التحقّق[2]، وهو منشأ الآثار[3]، وهو الصورة العينيّة[4]، وهو

---

(١) انظر: **دروس في شرح الشواهد الربوبيّة**، جوادي آملي، الدرس الأوّل؛ كذلك: **رحيق مختوم**، الجزء ١، الصفحة ٢٩٧.

(٢) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ١٠٨؛ **الشواهد الربوبيّة**، الصفحة ٨.

(٣) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٦٥.

(٤) **شرح المشاعر**، الصفحة ٢٨.

الحقيقة المتأصّلة[١]، وهو المتحقّق في الأعيان[٢]، وهو الحقيقة الخارجيّة[٣]، وهو المتحصّل[٤]، وهو الهويّة العينيّة[٥]، وأن الموجود بالعرض - أي الاعتبار الفلسفي - هو الماهيّات والمعقولات الثانية الفلسفيّة، والتي سنتناولها بالبحث في موضوع الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة والحيثيّة التقييديّة النفاديّة.

كما يجب التذكير أنه وبالرغم من أن الملا صدرا يعتبر أن المعقولات الثانية الفلسفيّة أمور اعتبارية، إلا أن معنى الاعتباري عنده ليس هو كمعناه عند شيخ الإشراق، أي الأمر العقلي المحض والذهني الصِرف والتقرّر الذي ليس له في الخارج حتى صورة انتزاعية، بل مراده من الاعتباري هو الموجود الذي له جذور خارجيّة عينيّة والذي ينشأ من متن الوجود الأصيل ويبرز منه، وله تقرّر في ذلك المتن باعتباره حيثيّةً في متن الواقع، وهو غني في تحقّقه وتقرّره عمّا هو خارج عن ذات الوجود ومتنه.

ثم إن هكذا موجود وهكذا حيثيّة ليست من سنخ ذات الوجود، بمعنى أن هويّته الوجودية غير الهوية الوجودية للوجود الأصيل.

وبكلمات أخرى: إن الوجود موجود بالذات، والحيثيّة في حدّ نفسها ليس لها أي تحصّل وتحقّق، بل هي معدومة بالذات، ولا يمكنها التحقّق إلا بواسطة الوجود وبه تتحقّق تحقّقًا مجازيًا بالعرض؛ إذ إن الموجود بالعرض هو حيثيّة الوجود الأصيل وهي غير متحصّلة [لا تحصّل لها]، ونحن نُطلق عليها اصطلاحًا «الحيثيّة غير المتحصّلة»، كما يعبّر ملا صدرا عن الماهيّات بأنها لا متحصّلة[٦].

---

(١) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٤٩، والصفحة ٤١٥.

(٢) المصدر نفسه؛ وانظر: **شرح المشاعر**، الصفحة ٦٥.

(٣) المصدر نفسه؛ وانظر: **تعليقات على حكمة الإشراق**، الصفحة ١٨٣.

(٤) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ١٠٠.

(٥) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٦٣، والصفحة ٦٦.

(٦) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٠٠.



تعريف الحيثيّة التقييديّة الأخفى وتقسيمها

بملاحظة ما تقدّم من توضيح في باب الموجود بالذات والموجود بالعرض، يجب القول في تعريف الحيثيّة التقييديّة الأخفى: إن الواسطة في هذا النوع من الحيثيّة هي الوجود المتحصّل والموجود بالذات، وذو الواسطة هو الموجود بالعرض والحيثيّة غير المتحصّلة[١] الناشئة من متن المتحصّل والتي لها نحو من التحقّق في الخارج.

إن التقرّر الخارجي للحيثيّة غير المتحصّلة لا يوجب أن يكون لها تحقّق زائد على متن المتحصّل؛ إذ سيلزم من ذلك التحقّق الزائد أن يكون متحصّلًا حقيقيًّا، ولازم التحصّل بالذات قبول أحد أمرين فاسدين؛ لأنه إذا كانت تلك الحيثيّة في متن الوجود لزم منها تكثير متن الوجود الواحد الأصيل وهذا موجب - وعلاوةً على لزوم تركّب الوجود البسيط - للتناقض أيضًا؛ ذلك لأنه يجب أن يكون واحدًا وكثيرًا وبسيطًا ومركّبًا.

أما إذا كانت تلك الحيثيّة خارجةً عن متن الوجود لزم من هذا خلوّ نفس الوجود الأصيل من تلك الحيثيّة، وهذا - وعلاوةً على استلزامه للسفسطة - موجب للتسلسل في وجود تلك الحيثيّة بناءً على قاعدة الفرعيّة، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون للحيثيّة غير المتحصّلة - التي لها نحو وجود خاص في الخارج - ارتباط اتصالي أو عروضي بالموجود بالذات؛ إذ يلزمُ من ذينك الارتباطين تحصّلُ طرفيه بالذات، ومن هنا يجب أن يكون لتلك الحيثيّة غير المتحصّلة ارتباط اتحاديّ بالموجود بالذات، وهذا الارتباط الاتحادي هو مناط الاتّصاف المجازي للموجود بالعرض بوصف الوجود؛ إذ إن هذا الارتباط هو الذي أوجب سراية الوصف الحقيقي للموصوف بالذات إلى تلك الحيثيّة.

ثم إن شدّة هذا الارتباط تضطر العقل - في الوهلة الأولى - إلى الحكم على الحيثيّة غير المتحصّلة بالاتّصاف الحقيقي بوصف الوجود وعدم صحّة

---

(١) يصطلح صدر المتألهين على هذه الواسطة اصطلاح «لا المتحصّلة»، ولكنا آثرنا إطلاق «غير المتحصّلة» لاعتبارات لغوية فحسب. [المترجم]



سلب وصف الوجود عنها؛ إذ من غير الممكن أن يكون السلب صحيحًا مع هكذا ارتباط واقعي، ولو وقع السلب لأضحت القضية قضيةً كاذبة؛ ذلك أن ارتباط ما بالعرض وما بالذات وبتبعه اتّصاف ما بالعرض بما بالذات في متن الواقع ارتباط واقعي ضروري.

أما «واقعي» فلأنه يلزم من سلبه التناقض في متن الواقع؛ إذ يجب علينا القول: الموجود الخارجي من حيث إنه موجود خارجي هو هكذا وهو ليس هكذا.

وأما «ضروري» فلأن ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، ولكن العقل الفلسفي والذي وقع في الحيرة في بادئ أمره - كما وقع فيها بعض المعاصرين - وبعد التأمّل الدقيق وملاحظة الأدلة المتقنة المذكورة سيلتفت إلى خطأ حكمه الأوّلي وسيؤوب - إذ ذاك - ويعود إلى صحّة السلب الذي كان خافيًا عليه في أوّل الأمر، فيلحظ ذا الواسطة (أي الموصوف المجازي) من دون الواسطة (أي الموصوف الحقيقي) فيصحّح - حينها - سلب ذلك الوصف عن الموصوف المجازي.

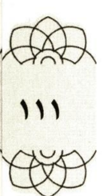
وعلى هذا الأساس يعتبر الحكيم أن الوجود الأصيل هو الموصوف الأصلي، أي صاحب الوصف بالذات والحقيقة، والحيثيّة غير المتحصّلة هي الموصوف المجازي، أي صاحب ذلك الوصف بالعرض والمجاز.

وإذا ما أردنا أن نبحث النسبة بين الوجود الأصيل والحيثيّة غير المتحصّلة لوجدنا أن للوجود الأصيل ثلاثة أنحاء توجب ظهور ثلاثة أنواع من الحيثيّات غير المتحصّلة، وهو مرتبط معها، ولتلك الحيثيّات ثلاثة أنحاء من الوجود؛ ولهذا فعندنا ثلاثة أنواع من الحيثيّة التقييدية الأخفائيّة (الأخفى) وهي:

١. الحيثيّة التقييديّة النفادية.

٢. الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة.

٣. الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة.



وهذه الاصطلاحات الثلاثة هي من وضع الأستاذ يزدان پناه وقد عكسها في دروسه ونحن نتابعه على ذلك[١].

ملاحظة

يجدر هنا التنبيه إلى وجود اشتراك لفظي في هذه الأبحاث؛ إذ تارةً نذكر اصطلاح «الحيثيّة التقييديّة»، وأخرى نذكر اصطلاح «الحيثيّة غير المتحصّلة» وهاتان الحيثيّتان ليستا بمعنى واحد؛ ذاك أن الحيثيّة المقيّدة بـ«التعليليّة» أو «التقييديّة» تعني الواسطة والقيد.

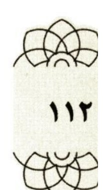
وأما الحيثيّة المقيّدة بـ«غير المتحصّلة» فتعني خصيصةَ وشأنَ موجودٍ في الوجود الأصيل كالماهيّة والمعقولات الثانية الفلسفيّة، ولكن بسبب تعدّد أنواع هذه الخصيصة قمنا بتقسيم الحيثيّة التقييديّة الأخفى [الأخفائيّة] إلى عدّة أنحاء.

المسألة الثانية: التساوق وأقسامه

التساوق عبارة عن اصطلاح يبيّن نحو الارتباط الخارجي بين الموضوع والمحمول، أي الموضوع والمحمول المتغايرين لفظًا ومفهومًا والمتلازمين والمتّحدين خارجًا وعينًا باعتبارهما حيثيّتين خارجيّتين لموجود عيني واحد، بحيث لا يُفضي ذلك إلى تعدّد المصداق بحسب الدقّة الفلسفية، بمعنى أن ليس لهما وجود منحاز مستقل مرتبط مع بعض، كالوحدة والوجود اللذان هما حيثيّتان متّحدتان لموجود عيني واحد متلازمتان خارجًا، إحداهما (وهي الوجود) بمثابة متن الوجود، والأخرى (وهي الوحدة) بمثابة حيثيّة لمتن الوجود؛ ومن هنا فإن المساوقة بالمعنى الدقيق للكلمة ترجع إلى الاتّحاد في الحيثيّة؛ ولذا يقول الحكيم السبزواري: «المساوقة بمعنى الاتّحاد في

---

(١) انظر: **دروس عرفان نظري**، يزدان پناه، الصفحات ١٧٣ - ١٨٧.



الحيثيّة»[١]، بخلاف التساوي الذي هو عبارة عن موضوع ومحمول (أي: طرفا التساوي) متعدّدين في اللفظ والمفهوم، ولكنهما مشتركان من حيث شمول الصدق على جميع أفرادهما؛ ولهذا السبب فإن لهما مصداقًا واحدًا، غير أنه ليس لهما حيثيّة خارجيّة متّحدة، حيث إن لكل واحد منهما وجود مستقل منحاز مرتبط مع الآخر كما لو كان أحدهما مثلًا وجودًا جوهريًا في نفسه لنفسه والآخر وجودًا عرضيًا في نفسه لغيره كالإنسان والضاحك في قضيّة «كل إنسان ضاحك»، و«كل ضاحك إنسان»، فالإنسان والضاحك عبارة عن وجودين متغايرين مرتبطين مع بعض في مصداق واحد ويصدقان على جميع أفرادهما بالتساوي، إلا أن حيثيّة الإنسانيّة غير متّحدة مع حيثيّة الضاحك؛ إذ إن لكل واحد منهما نحو وجود خاص.

إذًا فللتساوق معنىً أكثر من التساوي، كما له مكانة خاصّة في الفلسفة الصدرائية، بخلاف التساوي الذي هو عبارة عن اصطلاح منطقي مشهور يقع في قبال العام والخاص.

كما يمكن لنا أن نجد اصطلاح التساوق في كلمات الشيخ الرئيس ابن سينا[٢]، والخواجه نصير الدين الطوسي[٣]، غير أنه هناك لا يحمل نفس المعنى المُستخدم فيه في الفلسفة الصدرائية.

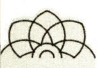
واصطلاح التساوق هذا على قسمين هما: التساوق الوجودي، والتساوق الماهوي.

---

(١) **التعليقات على الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٧٥.

(٢) انظر: **التعليقات**، ابن سينا، الصفحة ١٤٥.

(٣) انظر: **كشف المراد**، الصفحة ٣٢.



التساوق الوجودي

التساوق الوجودي عبارة عن كون طرفي القضية متلازمين في الخارج ومتّحدين في مصداق عيني واحد باعتبارهما حيثيّتين خارجيّتين له بحيث ليس هناك من تعدّد وجودي في متن الخارج، علاوةً على أن لهما حيثيّة صدق واحدة.

وفي هكذا تساوق يكون أحد الطرفين الوجود المطلق - سواء كان واجبًا أم ممكنًا - والطرف الآخر أحكام مطلق الوجود كالوحدة والتشخّص والفعلية والوجوب والخارجيّة، وهذه الأحكام - وكما سنبيّن في بحث الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة - عبارة عن حيثيّات متعدّدة موجودة في متن الوجود من دون أن تُفضي إلى تكثّر المتن الواحد؛ وذلك لأنها ليس لها وجود منحاز مستقل، بل هي موجودات بالعرض لها وجود اعتباري غير متحصّل.

يقول العلامة الطباطبائي: «[...] فالوحدة والكثرة من شؤون تشكيك الوجود ينقسم الوجود بذلك إلى الواحد والكثير مع مساوقة الواحد للموجود المطلق. كما ينقسم إلى الوجود الخارجي والذهني مع مساوقة الخارجي لمطلق الوجود. وينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوّة مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الوجود [...]»[١].

ثم إن المقصود من حيثية صدق الواحد هو أن طرفي التساوق - وعلاوةً على اتحادهما في الخارج - يرجعان إلى بعض، ومن هنا فإن الوجود - وفي أي مرتبة وموطن كان - يتّصف بحسب تلك المرتبة بجميع هذه الأحكام المطلقة، وهي لا تنفكّ عن الوجود بأي حال من الأحوال، كما أن الوجود لا ينفك عنها البتة، بل إن حيثيّتيهما ترجع لبعضهما البعض.

وكمثال على ذلك قضية «الوحدة موجودة»؛ إذ يقول الملا صدرا في تحليلها: «الوحدة مساوقة للوجود، وهي كالوجود من المعاني الوجودية الشاملة»[٢].

---

(١) **نهاية الحكمة**، الصفحة ١٥٤.

(٢) **حاشية على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٨٥.

ويقول أيضًا: «الوحدة مساوقة للوجود، بل هي عين الوجود، فما لا وحدة له لا وجود له»[1].

فالوحدة مرافقة للوجود ومتوافقة معه، بل وموافقة له، ولكنها ليست مرادفةً له.

ومرافقة الوجود للوحدة تعني: أنه أينما كان الوجود كانت الوحدة، وأينما كانت الوحدة كان الوجود، والمرافقة - التي ترجع إلى موجبتين كليّتين - لا تعني المساواة المنطقيّة، بل هي بمعنى المساوقة الفلسفيّة، فإن في المساوقة تُلحظ الاثنينيّة في اللفظ والمفهوم، غير أن المصداق وحيثيّة الصدق واحدة فاردة، وأما في التساوي فكما أنه هناك تعدّدًا في اللفظ والمفهوم كذلك هي حيثيّة الصدق مختلفة، إلا أن المصداق واحد[2].

ثم إن المقصود من وحدة حيثيّة الصدق هو: إن الحيثيّة الخارجيّة لهما ترجع إلى بعض، بمعنى أن الواحد من حيث إنه موجود، واحد؛ والموجود من حيث إنه واحد، موجود؛ ولذا يقول العلامة الطباطبائي: «إن الوحدة تساوق الوجود، فكل موجود فهو واحد من جهة أنه موجود»[3]، ويقول أيضًا: «إن الوحدة مساوقة للوجود، فكل موجود من حيث هو موجود واحد، كما أن كل واحد من حيث هو واحد موجود»[4].

وعلى هذا الأساس فإن الملا صدرا يعتقد أنه ربما يكون الفرد الواحد من حيثيّة واحدة مصداقًا واحدًا لمفهومات متعدّدة ومعاني مختلفة كوجود زيد المعلول والمعلوم والمرزوق والمتعلّق؛ ذاك لأن اختلاف المعاني - بحسب رأيه - لا يوجب أن يكون لكل واحد منها وجود مستقل، حيث يقول في هذا الصدد:

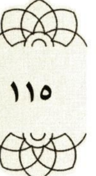
---

(١) **الأسفار**، الجزء ٥، الصفحة ٢٨٩.

(٢) **رحيق مختوم**، الجزء ٧، الصفحة ١٣.

(٣) **نهاية الحكمة**، الصفحة ١٣٩.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٤؛ كذلك **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحة ٨٢، والصفحة ١٥٧.



«فإن أمرًا واحدًا وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فردًا ومصداقًا لمفهومات متعدّدة ومعانٍ مختلفة ككون وجود زيد معلولًا ومعلومًا ومرزوقًا ومتعلقًا، فإن اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب أن يكون لكل منها وجود على حِدة، وكاختلاف الصفات الحقيقية الإلهية التي هي عين الوجود الأحدي الإلهي باتفاق جميع الحكماء. والحاصل أن مجرّد تعدّد المفهومات لا يوجب أن يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده إلا بدليل آخر غير تعدّد المفهوم، واختلافه يوجب أن يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر»[١].

ويقول أيضًا: «ألا ترى أن مفهوم الوجود غير مفهوم التشخّص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة [...] ولا ينافي اجتماعهما من حيثيّة واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه [...]»[٢].

التساوق الماهوي

وهو كون طرفي القضيّة في الخارج متلازمين وبصورة حيثيّتين موجودتين متّحدتين في مصداق خارجي واحد، ولكن حيثيّة صدقهما ليست واحدة، وهذا النوع من التساوق لا يوجد إلا في الوجودات الإمكانية؛ ذلك لأن طرفيه هما الماهيّة والوجود، والموجود الممكن وحده فقط مركّب منهما، طبعًا إن المراد من الماهيّة المذكورة هو الماهيّة الموجودة التي يقال لها أيضًا «الشيئيّة» وكما يقول صدر المتألهين: «الماهيّة ما لم توجد لا تكون شيئًا من الأشياء»[٣]؛ ولهذا السبب فإن الماهيّة من حيث هي هي ليس لها أي حظ من التحقّق حتى ولو كان بالعرض، لتُلازم الوجود وتتّحد معه؛ ولهذا جعل الملا صدرا عنوان الفصل الثامن من المنهج الأول من المجلد الأول من الأسفار هكذا «في مساوقة الوجود للشيئيّة».

---

(١) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ١٧٥.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحة ٢٠٠.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٧٥.

ويقول الأستاذ العلامة حسن زادة آملي في بيان التساوق الماهوي: «التعبير بالمساوقة [ها هنا] إشارة إلى تغاير الوجود والشيء مفهومًا وتلازمهما خارجًا»[١].

ولكن لماذا كانت حيثيّة صدق الطرفين ليست واحدةً في التساوق الماهوي، ولم يرجع أحد الطرفين إلى الآخر؟

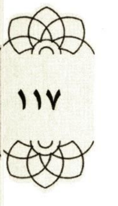
إن السبب في ذلك هو أن الماهيّة حيثيّةُ حدّيّةِ وتعيّنِ واقعيّة خارجيّة، والوجود هو الواقعية نفسها، وحيثيّة التعيّن في الخارج غير حيثيّة الوجود - بالرغم من اتحادهما في الخارج - لذا فمن غير الممكن أن تكون حيثيّة الصدق واحدة، ومن ثَم فمن غير الممكن القول مثلًا «كل إنسان من حيث هو موجود، إنسان»، و«كل موجود من حيث هو إنسان، موجود»، فإن هذا الكلام يشهد على أن التلازم في التساوق الماهوي إنما يكون في الوجود الإمكاني، بخلاف التساوق الوجودي الذي يكون فيه التلازم في مطلق الوجود سواء كان واجبًا أم ممكنًا.

يقول الحكيم السبزواري: «فالمساوقة في ضمن المساواة في التحقّق بمعنى أنه في أي نشأة تحقّقت الماهيّة تحقّق الوجود الخاص، ويدور أحدهما مع الآخر حيثما دار»[٢].

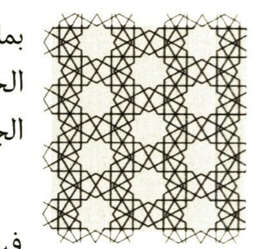
---

(١) **الأسفار** (بتعليقة حسن زادة آملي)، الجزء ١، الصفحة ١١٣.

(٢) **التعليقات على الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٧٥.



وجه الشبه ووجه الاختلاف بين الحيثيّات الجليّة والخفيّة والأخفى



بملاحظة ما مرّ بيانه يتّضح وجه التشابه ووجه الاختلاف بين الحيثيّة التقييديّة الأخفى وبين قسمَي الحيثيّة الآخرين أي الجليّة والخفيّة، وبيانه هو:

تُشابِه الحيثيّةُ الجليةُ الحيثيّةَ الأخفى في أن الواسطة فيهما تتّصف بالوصف حقيقة، وأنّ ذا الواسطة يتّصف به بالعرض والمجاز.

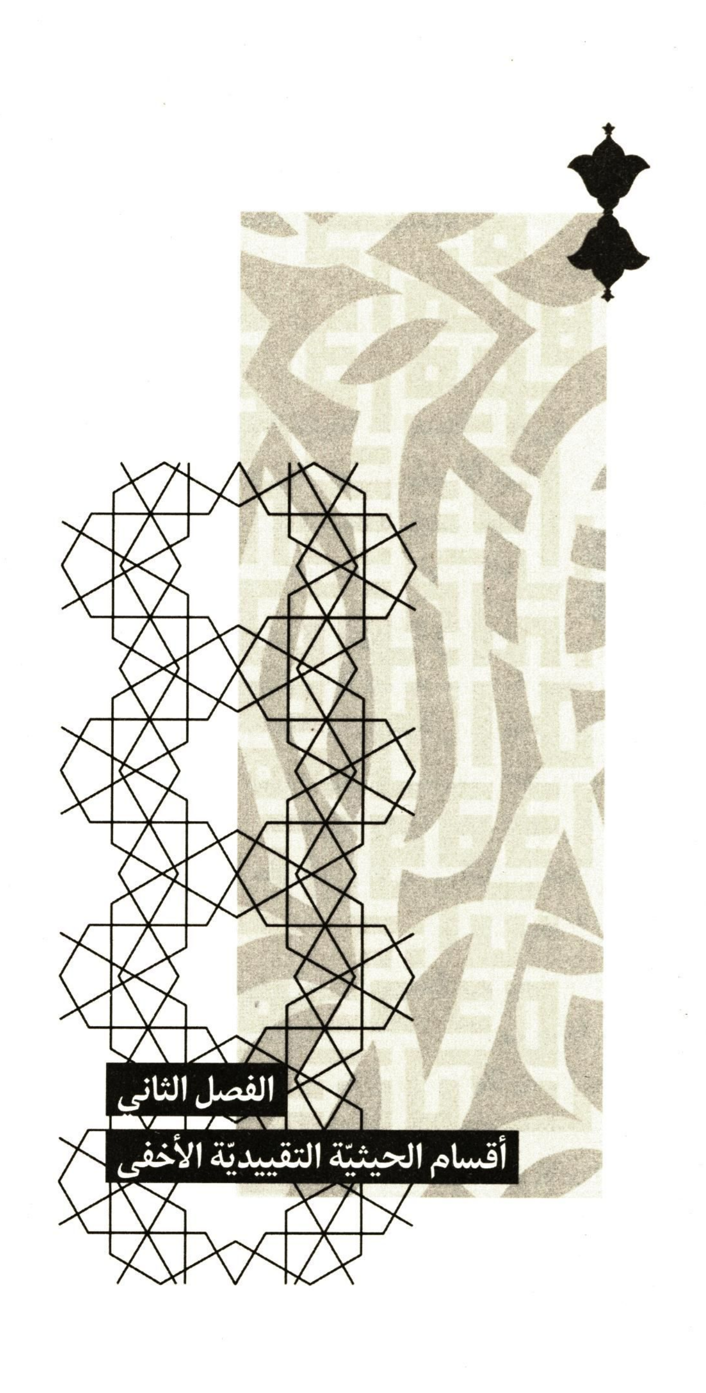
وتفاوتهما في أن للواسطة ولذي الواسطة في الحيثيّة الجليّة تحصّلًا متمايزًا ولكنهما متغايران من حيث الوجود والوضع والمكان، ولهما ارتباط فقط من نوع الارتباط الاتّصالي.

وأما في الحيثيّة الأخفى فإن الواسطة هي الوجود الأصيل وذا الواسطة عبارة عن المعقول الأوّلي والثاني للوجود، وليس لذي الواسطة أي تحصّل متمايز عن الواسطة، بل هو عبارة عن حيثيّة لمتن الوجود له نوع ارتباط بذلك المتن، وارتباطه ذاك من نوع الارتباط الاتّحادي؛ ولذا فهو متّصف بالوصف على نحو المجاز لا الحقيقة.

وتُشابِه الحيثيّةُ الخفيّةُ الحيثيّةَ الأخفى في أن الواسطة فيهما معًا تتّصف بالوصف على نحو الحقيقة، وأن ذا الواسطة يتّصف به بالعرض والمجاز.

وتفاوتهما هو أن في الحيثيّة الخفيّة تكون الواسطة وذو الواسطة عبارةً عن وجودين متحصّلين متغايرين من الجهة الوجودية ولكنهما مرتبطان ببعض نحو

ارتباط تعلّقي عرضي، وبسبب هذا الارتباط العرضي يسري الوصف - الذي هو للواسطة بالذات - إلى ذي الواسطة فيتّصف به بالعرض، ولكن في الحيثيّة الأخفى تكون الواسطة هي الوجود الأصيل وذو الواسطة يكون معقولًا أوّليًا وثانيًا للوجود، وليس لذي الواسطة أي تحصّل ممتاز عن الواسطة، بل هو حيثيّة غير متحصّلة نشأت من متن الوجود ولها معه نحو من الارتباط هو الارتباط الاتّحادي؛ ولذا فهي تتّصف بالوصف على نحو المجاز لا الحقيقة.



الفصل الثاني

أقسام الحيثيّة التقييديّة الأخفى





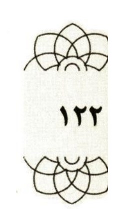
القسم الأوّل: الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة

في هذا القسم من الحيثيّة التقييديّة تكون الواسطة عبارةً عن الوجود الأصيل - سواء كان واجبًا أم ممكنًا - وذو الواسطة والمقيّد عبارةً عن حيثيّة غير متحصّلة اندماجيّة، ويُقال له أيضًا «المحمول من صميمه».

ويتمتّع الوجود الأصيل بصفات يُعدّ بعضها أحكامًا له كالوحدة والفعليّة، ويُعدّ بعضها الآخر كمالات له كالعلم والقدرة، وهذه الصفات عبارة عن خصائص الوجود، ولا يقتصر تحقّقها على الوجود الذهني بشكل مفاهيم مختلفة فحسب، بل هي موجودة في الخارج أيضًا على شكل حيثيّات متن الوجود؛ ذلك لأن الفاعل لا بد له من هذه الحيثيّات ولا فرق بينما إذا كان الفاعل عالمًا أم لم يكن، واتّصافه الخارجي بهذه الحيثيّات دليل على وجودها العيني.

ثم إن هذه الحيثيّات الخارجيّة لا تمثّل حيثيّات انضماميّة لمتن وجودها - كالأعراض للموضوعات - ذلك أنه لو كان لها وجود انضمامي وتحقّق مضاف لما آن لها أن تكون في متن الوجود، وللزم - إذ ذاك - أن يكون متن الوجود خاليًا منها ولا يضحي متّصفًا بها إلا بعد انضمام ضميمة أخرى، والحال أنه ليس كذلك؛ إذ إن لازم الانضمام والزيادة التحقّق بالذات، ولو كانت هذه الحيثيّات متحقّقةً بالذات للزم التسلسل، هذا أوّلًا.

وثانيًا: إن خلوّ متن الوجود من هذه الحيثيّات يستلزم التناقض؛ إذ أوّلًا لا يمكن لمتن الوجود أن يكون له تحقّق خالٍ من تلك الحيثيّات، وهذا يعني



أن يكون ذلك المتن موجودًا ومعدومًا معًا. كحيثيّة التشخّص في متن الوجود مثلًا، فلو كانت زائدةً عليه للزم التسلسل، ومتن الوجود - باعتباره وجودًا - لا يمكن أن يكون عاريًا عن التشخّص. وثانيًا: لا يمكن لمتن الوجود أن يكون خاليًا عن كلا طرفي تلك الحيثيّة؛ لأن معنى ذلك ارتفاع الطرفين، كالوحدة في متن وجود القلم الذي أمسك به مثلًا، إذ لو لم يكن وجود هذا القلم - من حيث هو موجود - واحدًا لكان غير واحد، أي كثير. هذا فضلًا عن أن ذلك يعني نفي تحقّق القلم الموجود الماثل أمامي، وهو واحد لا كثير.

وينجمُ عن هذا التساؤل عن حيثيّة الكثرة، فهل أن وجود القلم من حيث أنه موجود كثير؟

ومن المحتوم وجوب الجواب بكلّا؛ ذلك لأنه على فرض القبول فكأنا سلمّنا بوجود خصيصة الكثرة في متن الوجود.

وبنفي الكثرة وإنكارها وإثبات اللا-كثرة من جهة، وبنفي الوحدة وإنكارها وإثبات اللا-وحدة من جهة أخرى، ينجرّ الأمر إلى استلزام التناقض؛ إذًا فليس لهذه الحيثيّات ارتباط تعلّقيّ أو انضمامي مع ذلك المتن، بل يجب أن يكون ذلك الارتباط من قبيل الارتباط الاتّحادي؛ ولهذا فهي موجودة في متن الوجود ومتحصّلة به، أي إن لها تحصّلًا في الوجود بالوجود، بمعنى أن وصف الوجود والتحصّل للوجود الأصيل أوّلًا وبالذات، وللحيثيّة الاندماجيّة ثانيًا وبالعرض.

ومسلّمٌ أن التحصّل الخارجي العرضي لهذا الموجود [أي: تحقّق الحيثيّة بالعرض] لا يعني أنه مستلزم للتعدّد والتكثّر في متن الوجود.

إن الشاخصة الخاصّة لهذا النحو من الحيثيّة هو أن جميع شراشر وجودها متحقّق في متن الوجود، بمعنى أنها موجودة في حاقّ حقيقته ونسيج كنهه وكامنة في ذاته ومندمجة بكلّها في كلّه بحيث إن العقل ينتزعها من نفس ذات الوجود لا باعتبار خصيصة انضماميّة.

والمراد من «جميع شراشر وجودها» هو أن المتن متمتّع بها في جميع نقاط مملكة وجوده، ولو توجَّهَت الإشارة العقلية لأيّ نقطة من نقاط المتن



لوَجَدَت أثر تلك الحيثيّة حاضرًا هناك، كوصف الاستدارة لشكل الكرة على سبيل المثال؛ إذ إنه يصدق عليها وتتّصف به من الخارج والداخل والمركز والسطح، فالكرة مستديرة الشكل في جميع شراشر وجودها، لا أن هناك نقطة في الكرة تتّصف بالاستدارة ونقطة أخرى ليست كذلك.

إن ما يجب ملاحظته هنا هو أن كل مرتبة وجوديّة تتمتّع بجملة من الحيثيّات الاندماجيّة الكامنة والخافية فيها، وكل واحدة من تلك الحيثيّات تُنتزع من حيثيّة خاصّة في تلك المرتبة، وكل هذه الحيثيّات - وكما أسلفنا القول - حيثيّات منسجمة لا تتنافر ولا تتعارض فيما بينها لا بالذات ولا بالعرض؛ لذا فهي على الرغم من اختلافها المفهومي لا تختلف وجوديًا، وحضورها في متنٍ واحد لا يوجب التكثّر في ذلك المتن.

ويُطلق الأستاذ يزدان پناه على هذه الحيثيّات «الحيثيّات المجتمعة الجهات الكامنة»[١]، بمعنى حيثيّات الوجود الاندماجيّة الموجودة في متن الوجود على نحو الاستجنان والكمون والاندراج، ويُطلَق على هذه الحيثيّات الاندماجيّة «المحمولات من صميمه» و«الخارج المحمول». كما يُطلَق على الحيثيّات الانضماميّة «المحمولات بالضميمة»؛ وذلك لأن المحمولات التي تُحمل على الموضوعات إما أن تكون ذاتيّةَ بابِ الكليات الخمس التي هي غير خارجة عن ذات الموضوع، وإما أن تكون عرضيّةً، بمعنى أنها خارجة عن ذات الموضوع ولها مفهوم مغاير لمفهوم الموضوع.

فإذا كانت عرضيّةً أو انضماميّةً والعقل ينتزعها من الموضوع باعتبار خصيصة انضماميّة ويحملها عليه، قيل لهذا العرضي - الذي هو من قبيل الأعراض المقوليّة - «المحمول بالضميمة».

وأما إذا كانت غير انضماميّة، بل كان الموضوع نفسه كافٍ لانتزاعها - ولهذا فالعقل ينتزعها من حاقّ ذات الموضوع ويحملها عليه - قيل لهذا

---

(١) «حيثيات انباشته وجهات نهفته»، وقد استلهم هذا الإطلاق من أدبيات الحكمة المتعالية في التعبير عن أمثال هذه الصفات والحيثيّات بالتقرّر وغيره، كالحيثيّات الاندماجيّة. [المترجم]

العرضي «ذاتي» باعتبار أخذها من ذات الموضوع، فهي محمول من صميمه.

إن جميع الحيثيّات الاندماجيّة هي من قبيل المحمولات من صميمه، وهي تشكّل عوارض ذاتيّة مجتمعة في حاقّ ذات متن الوجود؛ ولذا يقول الحكيم السيد أبو الحسن رفيعي في تعليقة له على منطق **المنظومة**: «إن الخارج المحمول ما كان منتَزَعًا من حاقّ ذات الموضوع ونفس شيئيّته لا بانضمام أمر آخر، في قبال المحمول بالضميمة وهو ما كان مُنتزعًا لا من حاقّ الذات بل باعتبار الضمائم الخارجيّة»(١).

ويقول الحكيم الملا هادي السبزواري في هذا الصدد:

«(والخارج المحمول من صميمه) متعلّق بالخارج، أي: خارج من حاقّ ذات المعروض، (يغاير المحمول بالضميمة)، أي: قد يُقال العرضي ويُراد به أنه خارج عن الشيء ومحمول عليه كالوجود والموجود والوحدة والتشخّص ونحوها مما يُقال إنها عرضيّات لمعروضاتها، فإن مفاهيمها خارجة عنها وليست محمولات بالضمائم.

وقد يُقال العرضي ويُراد به المحمول بالضميمة كالأبيض والأسود في الأجسام [...].

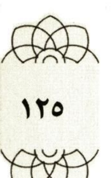
(كذلك الذاتي) له إطلاقان: أحدهما (بذا المكان)، أي: الذاتي المُستعمل في الكليات الخمس، أي: ما ليس خارجًا عن الشيء، (ليس هو الذاتي في) كتاب (البرهان)؛ إذ يُراد بالذاتي المستعمل هناك ما يُنتزع من نفس ذات الشيء فيكفي ذاته في انتزاعه... [كالإمكان] فيقول الحكيم إن الإمكان ذاتي للماهية الإمكانية»(٢).

ثم إن للوجود الأصيل - وكما مرّت الإشارة إلى ذلك - نحوين من الحيثيّات الاندماجيّة:

---

(١) **مجموعة حواشي وتعليقات السيد أبو الحسن رفيعي قزويني**، الصفحة ١٦٠.

(٢) **شرح المنظومة**، الجزء ١، الصفحتان ١٧٨ ـ ١٧٩.



- **النحو الأوّل:** هي الحيثيّات التي تمثّل أحكام الوجود كالوحدة والفعليّة، ويُطلَق عليها «المعقولات الثانية الفلسفيّة».

- **النحو الثاني:** هي الحيثيّات التي تمثّل كمال الوجود وصفاته التي يتّصف بها كالعلم والقدرة، وأفضل صورة لها هي الصفات الإلهيّة في متن الوجود الواجبي.

وقد بحث الملا صدرا كلا النحوين من هذه الحيثيّات.

تفريعان

ثمّة في هذا القسم من الحيثيّات - أي الحيثيّات الاندماجيّة - عدّة أبحاث فرعية تترتّب على ما تقدّم، يمكن لنا أن نشير إلى اثنين منها فيما يلي:

التفريع الأوّل: الصفات الإلهيّة حيثيّات اندماجيّة

من المسائل التي بحثها المتكلمون والحكماء الإلهيون وذهبوا فيها مذاهب مختلفة مسألة نسبة الصفات الكماليّة إلى الذات الأحديّة، وثمّة في هذا الصدد ثلاثة مسالك أصليّة[1]، وبعبارة معاصرة: ثلاث مدارس.

وقد سارت هذه المدارس والمسالك في المحيط الإسلامي بعضها مع بعض منذ القدم وما زالت كذلك إلى اليوم، وهذه المسالك الثلاثة عبارة عن مذهب الفلاسفة ومتكلّمي الإماميّة، ومذهب المعتزلة، ومذهب الأشاعرة.

ولا يهمّنا هنا ما ذهب إليه الأشاعرة والمعتزلة حيث تذهب الأولى إلى زيادة الصفات على الذات والثبوت الأزلي للصفات الكماليّة، وتذهب الثانية إلى نفي الصفات عن الذات وإثبات آثارها فحسب للذات.

---

(١) كما يقول الأستاذ علي عابدي شاهرودي. انظر: «الكلام الإلهي والبيان الكلامي، في حوار مع آية الله علي عابدي شاهرودي»، **مجلّة ميثاق**، الأعداد: ٧، ٨، ٩. وقد أشرنا هنا إلى ذلك الموضوع بشكل مختصر.

وأما مذهب الفلاسفة ومتكلّمي الإماميّة في باب الصفات فينصّ على أن الصفات الكماليّة عين الذات غير المتناهية لله تعالى؛ ذاك أن الله تعالى ذات كاملة غير محدودة وغير مشتملة على أقسام وأجزاء وأبعاض، حيث إنها حقيقة بسيطة أحديّة، وعلى هذا الأساس فالفلاسفة والإماميّة ليسوا كالمعتزلة يقولون بنفي الصفات الزائدة على الذات، كما هم ليسوا كالأشاعرة قائلين بالصفات الزائدة على الذات، بل هم قائلون بعينيّة الصفات للذات المتعالية.

ولكن الكلام كل الكلام في كيفيّة تفسير هذه العينيّة بما لا يُفضي إلى التركيب في ذات الله سبحانه وتعالى! سؤال طالما اختلفت الإجابة عليه وفقًا للمدارس المختلفة، مما انعكس على النظريات المطروحة في هذا المجال.

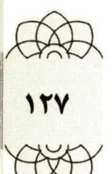
والبحث المفصّل حول هذه النظريات خارج عن إطار هذ الدراسة، وما يهمّنا هنا هو الإشارة إلى تفسير صدر المتألهين لتلك العينيّة.

لقد تصدّى الملا صدرا في المجلد السادس من **الأسفار**[1] لتحقيق عينيّة الصفات للذات، وقام في الفصل الرابع بإثبات تلك العينيّة، وقد أثبت في ذلك الفصل عدّة نقاط لها صلة ببحثنا في الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة سنذكرها فيما سيأتي من البحث.

ينصّ أوّل استدلال ساقه صدرا في الفصل المذكور على أنه لو كانت الصفات الكماليّة (كالعلم والقدرة) زائدةً على الذات للزم أن لا تكون الذات الواجبة في مرتبة وجودها مصداقًا لهذه الصفات الكماليّة، بل لكانت في مرتبة ذاتها فاقدةً لتلك المعاني عاريةً عن تلك الكمالات، فلم يكن الواجب في حدّ ذاته عالمًا بالأشياء قادرًا على ما يشاء، وهذا لازم باطل؛ لأن ذات الواجب - التي هي الوجود الصِرف - مبدأ كل الخيرات والكمالات الوجوديّة، فكيف يكون ما هو وجود محض فاقدًا للكمالات الوجوديّة؟! وصِرف الوجود لا يكون فاقدًا لكمال من الكمالات!

---

(١) **الأسفار**، الجزء ٦، الموقف الثاني، الفصل الرابع والخامس.



ومن جهة أخرى كيف يكون فاقدًا لبعض الكمالات الوجودية وهو مبدؤها الفاعلي جميعًا، ومُعطي الشيء لا يكون فاقدًا له؟!

وأيضًا لو كانت الذات الواجبّة فاقدةً لبعض الكمالات الوجوديّة لكانت في تكاملها محتاجةً للاتّصاف بتلك الكمالات، وحيث إن تلك الأوصاف الكماليّة - وحسب الفرض - زائدة على الذات، فهي غيرها، وعليه فيلزم أن يكون الواجب كاملًا بغيره وغير الواجب مؤثّرًا في تكامل الواجب. وعلى أساس التوحيد في الخالقيّة فإن كل ما هو غير واجب معلول للواجب مخلوق له، فيلزم - على الفرض المذكور - أن يكون الواجب فاعلًا لأوصاف الكمال وقابلًا منفعلًا عنها، والفعل والقبول الانفعالي جهتان منفصلتان بعضهما عن بعض واجتماعهما في البسيط الصِرف محال، وحيث إن التالي المذكور باطل على جميع الوجوه، فمقدّم القياس (أي: زيادة الصفات على الذات وخلوّ الواجب في مقام الذات عن الأوصاف الكماليّة) محال أيضًا، ولمّا كان خلوّ الذات أو فقدانها للصفات محال، كان نقيضه (وهو وجدان الذات وعينيّة الصفات للذات) ضروريّ الثبوت[١].

وهذا نصّ ما ذكره صدر المتألهين من استدلال:

«إن هذه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته لم يكن ذاته في مرتبة وجود ذاته مصداقًا لصدق هذه الصفات الكمالية، فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت، فلم يكن مثلًا في حدّ ذاته بذاته عالمًا بالأشياء قادرًا على ما يشاء، والتالي باطل؛ لأن ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات، فكيف يكون ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره، فيكون للغير فيه تأثير فيكون منفعلًا من غيره، وإنه فاعل لما سواه، فيلزم تعدّد جهتي الفعل والانفعال وهو محال، فكذا المقدّم»[٢].

يُثبت صدرا بهذا البرهان أمرين هما: نفي زيادة الصفات على الذات الواجبة، وعينيّة تلك الصفات للذات؛ ذلك أن نفي زيادة الصفات ليس

---

(١) انظر: **رحيق مختوم**، ، الجزء ٢، الصفحتان ٤١٦ ـ ٤١٧.

(٢) **الأسفار**، الجزء ٦، الصفحتان ١٣٣ ـ ١٣٤.

بمعنى سلب أصل الأوصاف الكماليّة، فلا يعني ذلك أنها غير موجودة في متن الذات الواجبة، بل المراد هو أنها ليس لها تحقّق بالذات فتكون زائدةً به على الذات ومتن الوجود؛ إذ على فرض الزيادة إما أن تكون تلك الصفات واجبة الوجود أو ممكنة، وكلاهما باطل.

ومن هنا يجب أن تكون تلك الصفات عين الذات الواجبة، والذات متّصفة بها بنفس ذاتها.

يقول صدر المتألهين: «وممّا يجب التنبيه عليه أنه ليس معنى نفي الصفات عنه تعالى أنها غير متحقّقة في حقّه تعالى ليلزم التعطيل، كيف وهو منعوت بجميع النعوت الإلهية والأسماء الحسنى في مرتبة وجوده الواجبي، وجلّ جناب الحقّ عن فقدٍ وعدمٍ لصفة كمالية»[1].

ولم يكتف الملا صدرا بهذا وحسب، بل خطى خطوةً أبعد من ذلك حيث ذهب إلى أن عينيّة الصفات ملازم لتحقّقها الخارجي، بمعنى أن هذه الصفات موجودة بوجودٍ واحدٍ واجب، وذلك الوجود مصداق تلك الصفات؛ إذ يقول:

«إن صفاته تعالى عين ذاته تعالى، لا كما يقول الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري من إثبات تعدّدها في الوجود، ليلزم تعدّد القدماء، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، ولا كما يقوله المعتزلة وتبعهم الآخرون من أهل البحث والتدقيق، من نفي مفهوماتها رأسًا وإثبات آثارها، وجعْل الذات نائبة منابها، كما في أصل الوجود عند بعضهم كصاحب حواشي التجريد، بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم من أن وجوده تعالى الذي هو عين حقيقته، هو بعينه مصداق صفاته الكمالية، ومظهر نعوته الجمالية والجلالية، فهي على كثرتها وتعدّدها موجودة بوجود واحد من غير لزوم كثرة»[2].

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ١٤٢.

(٢) **المشاعر**، الصفحة ٥٤.



ويقول أيضًا: «والمراد أن أوصافه ونعوته كلّها موجودة بوجود واحد هو الذات»[١].

وهذه الوحدة المصداقيّة لا تعني التساوي؛ ذلك لأنه في التساوي يكون الطرفان لفظين اثنين ومفهومين متعدّدين يشتركان من حيث شمول صدقهما على جميع أفرادهما؛ ولذا فيكون لهما مصداق واحد، غير أنهما ليس لهما حيثيّة اتحاد خارجيّة، بل ربما رافقهما التعدّد الوجودي أيضًا، وهذا غير جارٍ في باب الصفات الوجودية للدلائل المذكورة آنفًا.

ومن هنا فإن الوحدة المصداقيّة لا تعني التساوي، بل هي بمعنى التساوق الوجودي؛ ذلك لأنه وعلى الرغم من أن مفهوم الوجود الوجوبي مغاير لمفاهيم تلك الصفات، بَيد أن تلك الصفات متّحدة مع الوجود باعتبارها حيثيّات كامنة في المتن الوجوبي مشكّلة بجميعها مصداقًا واحدًا، «فتلك الصفات الإلهيّة كثيرة بالمعنى والمفهوم، واحدة بالهويّة والوجود»[٢].

وهنا لا ينبغي التوهّم أن عينيّة الصفات للذات تستلزم تكثّر الذات الواحدة الواجبة؛ لأن جميع الصفات ومع أنها مختلفة من حيث المفهوم ولا تُحمل على الوجود الواجبي بالحمل الأوّلي، غير أنها ليست مختلفةً من حيث الوجود ولا تطارد ولا تنافي بينها، بل هي حيثيّات منسجمة مجتمعة موجودة في متن الوجود الواجب، وكل واحدة منها تُنتزع من ذلك المتن من حيثيّة خاصّة تحكي عن خصيصة خاصّة من تلك الحيثيّة، وبتعبير الملا صدرا: «إن حيثيّة ذاته بعينها حيثيّة جميع صفاته الحقيقية الكماليّة، وكذا حيثيّة كل صفة كماليّة له هي بعينها حيثيّة سائر الصفات الكماليّة»[٣].

وأيضًا: «فكما أن ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود القيّومي بحيث يُنتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحياة»[٤].

---

(١) **الأسفار**، الجزء ٦، الصفحة ١٤٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٩.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

وأيضًا: «وكونها [أي: الصفات] عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثّرة من دون قيام صفة به، وفي هذا الاعتبار يتحقّق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود»[١].

يعني أن الذات الواجبة عبارة عن ذات يمكن أن يُنتزع منها مفهوم العلم والقدرة والحياة، ومع هذا فهناك عينيّة للصفات مع الذات بحيث يصدق على تلك الذات جميع تلك الصفات من دون افتقار لأي اعتبار آخر غير الذات نفسها؛ ولذا فإن جميع تلك الصفات متقرّرة في جميع مملكة الذات ومتنها، وعلى هذا فإن الواجب علم كله وقدرة كله وحياة كله، حيث «إن صفات المبدأ الأعلى عند أهل الحقّ متغايرة بحسب المفهوم، واحدة بحسب الذات والحيثيّة؛ لأن حيثيّة الذات بعينها حيثيّة جميع صفاته الكماليّة»[٢].

وكذلك: «لم يشعروا بأن ذلك يخلّ بوحدانيّة الأوّل، وكذا منع كثير من الناس اتّصافه تعالى بصفاته الكماليّة كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها في مرتبة ذاته بذاته، ولم يشعروا بأن تلك الصفات مع أنها غير متّحدة المفهوم لا توجب كثرة في الموصوف»[٣].

وكذلك أيضًا:

«إن صفاته الحقيقية لا يتكثّر ولا يتعدّد ولا اختلاف فيها إلا بحسب التسمية، بل يكون كلها معنى واحدًا وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات، فإن ذاته بذاته مع كمال فرديّته يستحقّ هذه الأسماء لا بحيثية أخرى وراء حيثيّة ذاته كما قاله المعلّم الثاني: وجود كله، وجوب كله، علم كله، قدرة كله، حياة كله، لا أن شيئًا منه علم وشيئًا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته، ولا أن شيئًا فيه علم وشيئًا آخر فيه قدرة ليلزم التكثّر في صفاته الحقيقة»[٤].

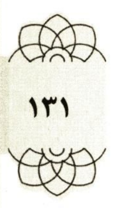
---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ١٤٥.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٤٥.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحة ١٩٧.

(٤) **المبدأ والمعاد**، الصفحة ٧٤.



وعلى أساس هذا التحليل يذهب صدر المتألهين إلى أن هذه الحيثيّات غير موجودة بالذات، بل هي موجودة بالعرض إذ يقول: «فكما أن وجود الممكن عندنا موجود بالذات، والماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقًا لها، فكذلك الحكم في موجوديّة صفاته تعالى بوجود ذاته المقدّس، إلا أن الواجب لا ماهية له»[١].

التفريع الثاني: المعقولات الثانية الفلسفيّة بصفتها حيثيّات اندماجيّة

ليس المقصود هنا البحث التفصيلي عن المعقولات وأقسامها[٢]، ولكن لا بأس بتقريرٍ مختصرٍ عنها وبيانها الإجمالي كتمهيد لتوضيح الحيثيّات الاندماجيّة.

تنقسم المعقولات والمُدركات - وفق تقسيمٍ ما - إلى قسمين هما: المعقولات الأوّلية، والمعقولات الثانية.

المعقولات الأوّلية: هي الماهيّات، ونحو وجود هذه الماهيّات مثار اختلاف الحكماء المتألهين والحكماء الإشراقيين، كما أشرنا إليه في ما سبق، وسنتطرّق إليه أيضًا في الفصل القادم في ذيل عنوان الحيثيّة التقييديّة النفاديّة.

وأما المعقولات الثانية: فهي بدورها على نوعين:

- **الأوّل:** هي المعقولات الثانية المنطقيّة، كالكليّة والجزئيّة والنوعيّة والجنسيّة، التي نحو وجودها ذهني صِرف واعتبار عقلي محض، وليس لها أي تحقّق إلا في الذهن فحسب؛ ولذا فإن مصداق الحكم في القضيّة التي يكون محمولها هكذا معقولات هو الذهن فقط كقضيّة «الإنسان كليّ».

---

(١) **المشاعر**، الصفحة ٥٥.

(٢) انظر: **الأسفار**، الجزء ١، الصفحات ٣٣٢ - ٣٣٩؛ **شرح المنظومة**، الجزء ٢، الصفحات ١٦٤ ـ ١٦٩؛ **مجموعة آثار مرتضى مطهري**، الجزء ٥، الصفحات ٢٦٦ - ٢٨٧؛ **دروس حكمت إشراق**، يزدان پناه، بحث تفصيلي في المعقولات الأولى والثانية.

- **الثاني:** هي المعقولات الثانية الفلسفيّة، كالوحدة والفعليّة والإمكان والوجوب، والتي تمثّل الأحكام العامّة في الفلسفة، وهي ما يبحث عنه الحكماء الإلهيّون في الإلهيات العامّة، ولهذه الأحكام نحو من الوجود المجازي والعرضي، فتعدّ موجودةً بالعرض، وهذه نقطة اتفاق بين حكماء الإشراق والحكماء المتألهين، بَيد أن الاختلاف وقع في ظرف وجود هذا النحو من المعقولات، حيث يذهب حكماء الإشراق - وكما أسلفنا - إلى أن نحو وجود المعقولات الثانية - سواء المنطقيّة منها أو الفلسفيّة - ذهني صِرف واعتبار عقلي محض، وليس لها خارج الذهن ظرف للتحقّق البتّة؛ لأن وجودها في الخارج يستلزم التسلسل المحال، ومن هنا فليس لها أي حظ من الخارجيّة إطلاقًا.

ولكن ما هو رأي صدر المتألهين في توصيف ظرف وجود المعقولات الثانية الفلسفيّة؟

السؤال الذي ستوضح الإجابةُ التفصيليّةُ عنه مكوّنات الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة.

إن المعقولات الثانية الفلسفيّة - وكما مرّ معنا في ما مضى - غير موجودة بالذات وليس لها وجود منحاز مستقل؛ ذلك لأن حضورها الاستقلالي في الخارج إما أن يكون له وجود جوهري أو يكون له وجود عرضي، والأوّل غير ممكن لاستلزامه التركيب الحقيقي في كل واحد من الوجودات؛ إذ إن لكل وجود أحكامًا ثانويّة، فلو كان لكل حكم منها وجود مستقل جوهري لكان كل وجود عبارة عن عدّة وجودات لنفسها، وهذا يعني التركيب الحقيقي العيني، والحال أن ليس في الخارج إلا وجود واحد بسيط لا أكثر.

والثاني محال أيضًا؛ لاستلزام العرَض الزيادة على ذات الوجود، ولازم الزيادة وقوع التسلسل فيها أوّلًا، والخروج عن التحقّق أي البطلان ثانيًا، وخلوّ متن الوجود منها ثالثًا، وهذه الثلاثة محالة كلها.

وعلى هذا فإن المعقولات الثانية الفلسفيّة غير موجودة بالذات وليس



لها وجود خارجي استقلالي، وكما يقول الملا صدرا: «المعقولات الثانية والأمور الاعتباريّة التي لا تحقّق لها في الأعيان»[1]، غير أن نفي الموجوديّة بالذات عن المعقولات الثانية الفلسفيّة والأمور الاعتباريّة الحُكميّة لا يعني نفي الخارجيّة عنها مطلقًا؛ ذلك أن الخارجيّة تساوق الوجود وحسب، لا أنها تساوق الوجود بالذات، ومن هنا فإن من الممكن أن يكون لشيء من الأشياء خارجيّة ما ولا يكون له وجود بالذات كالصفات الإلهيّة المتقرّرة في الذات الواجبة تقرّرًا عينيًّا، غير أنها ليس لها وجود بالذات، وعلى هذا فيجب الاحتكام إلى الدليل في نسبة الخارجيّة أو عدمها لشيء من الأشياء.

والمعقولات الثانية والأمور الاعتباريّة كذلك، فمع أنها غير موجودة بالذات إلا أنها، وبسبب اتّصاف الموجودات الخارجيّة بها في الخارج، لها تحقّق في الخارج؛ وذلك لأن الاتّصاف - وكما سنبيّن - نسبة بين شيئين موجودين متغايرين في ظرف الاتّصاف، والحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في ظرف الاتّصاف تحكّم جزافي، بل في الاتّصاف يجب أن يكون موطن الموصوف والصفة واحدًا حتى يقع الاتّصاف، علاوةً على أنه لو لم يكونا موجودين في الخارج لا أنّا نواجه طريقًا مسدودًا في المعرفة فحسب، بل يجب أن نرضخ للاعتقاد بأن الذات الغيبيّة للوجود خالية من تلك الصفات؛ ذلك لأن نفي الخارجيّة بمعنى نفي الاتّصاف الخارجي للوجود العيني بالمعقولات الثانية الفلسفيّة (التي هي صفات الوجود)، وهذا يعني نفي الوحدة والفعليّة والخارجيّة والتشخّص عن الوجود العيني، وفي هذه الصورة يلزم خلوّ متن الوجود من هذه الأحكام العامّة، وهذا مستلزم لارتفاع واجتماع طرفي النقيض وهذا محال.

ويوظّف الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري هذا الأصل في إثبات خارجيّة الإمكان حيث يقول:

«عندما نقول: «زيد ممكن» فهل يعني هذا أن زيدًا الخارجي ممكن الوجود

---

(١) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٢٥٧.

أم هو زيد الذهني؟ من المسلّم أن زيدًا الخارجي وزيدًا الذهني كلاهما ممكن الوجود؛ فزيد الخارجي ممكن الوجود بالقطع واليقين وإلا لكان إما ممتنع الوجود أو واجب الوجود، ومن المسلّم أن زيدًا ليس بممتنع الوجود، وإلا لما كان له أي تحقّق في عرصة الوجود. ومن الجهة الأخرى هو ليس واجب الوجود؛ إذ لو كان واجبًا لما اتّصف بالإمكان. ومن الواضح أن مرادنا من قضيّة «زيد ممكن الوجود» هو الوجود الخارجي لزيد، [إذًا، فزيد في الخارج متّصف بالإمكان - وهو واحد من المعقولات الثانية الفلسفيّة - وهذا دليل على خارجيّة الإمكان]»[١].

وعلى هذا فإن ظرف وجود المعقولات الثانية الفلسفيّة والأمور الاعتباريّة الحكميّة هو الخارج، ولها خارجيّة وواقعيّة بالرغم من أنها ليست موجودة بالذات.

وفي كلام له حول الوحدة - والتي هي واحدة من المعقولات الثانية والأمور الاعتباريّة - يعدّ صدر المتألهين الوحدة حقيقةً واقعيّةً وصفةً خارجيّة، إذ يقول: «الوجود والوحدة مع أن حقيقتهما واقعة في الخارج [...]»[٢].

ولما كان للمعقولات الفلسفيّة خارجيّةٌ وواقعيّة مع أنها ليس لها وجود مستقلّ، يجب القبول بأنها موجودة في الوجود وبالوجود ومتّحدة معه، وهي عينه، ولكنها موجودة بالعرض لا بالذات، وهذا الارتباط الاتّحاديّ هو مناط اتّصاف المعقولات بالوجود، وهو الذي يجعل من هذا الاتّصاف اتصافًا ضروريًا.

ورغم كل هذا يجب الإذعان بأن هذا الصنف من المعقولات الثانية مغاير لمفهوم الوجود من حيث المفهوم، وهذه هي المسألة التي مرّ بيانها وبيان خصائصها في موضوع التساوق الوجودي.

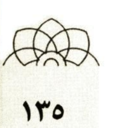
يقول صدر المتألهين: «كذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينيّة لأنها عين الوجود ذاتًا وغيره مفهومًا»[٣].

---

(١) **مجموعة آثار مرتضى مطهري**، الجزء ٥، الصفحة ٢٨١.

(٢) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ١٤٤.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٧٤.



ويقول العلامة الطباطبائي:

«فهما [أي: الإمكان والوجوب] موجودان في الخارج لكن بوجود موضوعهما لا بوجودٍ منحاز مستقل، فهما من الشؤون الوجوديّة الموجودة لمطلق الموجود كالوحدة والكثرة والحدوث والقِدم وسائر المعاني الفلسفيّة المبحوث عنها في الفلسفة بمعنى كون الاتّصاف بها في الخارج [...] هي المسمّاة بالمعقولات الثانية الفلسفيّة [...] فهما قائمان بالوجود غير خارجين عنه»[1].

وعلى ما تقدّم فإن المعقولات الثانية الفلسفيّة موجودات بالعرض لها تحقّق في الخارج.

ولكن كيف هو نحو وجودها المجازي في الخارج؟

للجواب على هذا السؤال يعود الملا صدرا لبحث الاتّصاف مّرةً أخرى، فالاتّصاف نسبة بين شيئين موجودين متغايرين في ظرف ذلك الاتّصاف، والحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في ظرف الاتّصاف حكم خاطئ.

وعلى الرغم من وجوب الالتفات إلى أنه لا يلزم أن يكون لصفات الموصوفات وجود منحاز مستقل، بل الصفات مختلفة من حيث الموجوديّة، حيث إن لبعضها وجودًا ذهنيًا كالنوعيّة للإنسان والجزئيّة للأشخاص، وجميع المعقولات الثانية المنطقيّة هي من هذا النوع.

وفي المقابل ثمّة بعض المعقولات الثانية لها - وبالإضافة إلى الوجود الذهني - وجود عيني أيضًا، وهي على نوعين:

- **الأوّل:** الصفات الانضاميّة كالبياض للجسم.

- **والثاني:** الصفات الانتزاعيّة والاعتباريّة كالوحدة والإمكان للوجود، وجميع المعقولات الثانية الفلسفيّة والأمور الاعتباريّة الحُكمية هي من هذا

---

(١) **نهاية الحكمة**، الصفحتان ٦٩ ـ ٧٠.

النوع، ولكل واحدة من الصفات حظ خاص من الوجود ليس للأخرى منها، ولكل واحدة منها مرتبة من الوجود لها آثارها المختصّة بها مهما كان ذلك الوجود ضعيفًا كالإضافة، مثل الفوقيّة والأبوّة، وأعدام الملكات كالعمى والصمم.

يقول الملا صدرا في هذا الصدد:

«والحقّ أن الاتّصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتّصاف، فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتّصاف فيه، تحكّم. نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظّ خاص من الوجود ليس للآخر منها، فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتّب عليها آثار مختصّة بها حتى الإضافيات وأعدام الملكات والقوى والاستعدادات، فإن لها أيضًا حظوظًا ضعيفة من الوجود والتحصّل لا يمكن الاتّصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها»[١].

ويقول أيضًا:

«إن من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعًا سواء كان وجوده انضماميًا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الأعيان، أو انتزاعيًا كالعمى، بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يُفهم منه تلك الصفة، وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به [...] ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلًا، إنما وجودها العيني هو أنها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للإنسان والجزئية للأشخاص»[٢].

ويُحلّل الملا صدرا في هذا الأصل نحو وجود المعقولات الثانية الفلسفيّة وبهذا البيان:

«إن الأمور الاعتباريّة الفلسفيّة موجودة بنحو ضعيف في متن الوجود

---

(١) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحتان ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٤.



الأصيل، ولكل واحد منها أثر خاص به، وتمثّل تلك الآثار علامة وجودها في ذلك المتن، ويُقال لهذه الصفة «خصوصيّة المتن»، و«جهة المتن»، و«حيثيّة المتن»، وكمثال على هذا وجود صفة العليّة في متنٍ وجودي ما، حيث يظهر من هذه الصفة خصوصيّة أثر التأثير، ويُطلق على هذه الجهة «العليّة»، و«حيثيّة التأثير»».

وعلى هذا الأساس فلربما كان في متنٍ وجودي واحد حيثيّات مختلفة كالوحدة والفعليّة والوجوب وغيرها، ولكل واحدة منها أثر خاص به، ولمّا لم يكن لهذه الحيثيّات وجود زائد على وجود المتن الأصيل، وكانت موجودةً فيه بشكل متقرّر ومتراكم ومستجنّ وكامن أطلق عليها لذلك «الحيثيّات الاندماجيّة»، وهي متّحدة منسجمة في ما بينها بحسب الوجود ولا تَطارُد ولا تَعانُد بينها، على الرغم من تغايرها المفهومي، أي إنها متّحدة بحسب متن الوجود الواحد بالرغم من وجود التغاير المفهومي بينها، ومن هنا فلا يمتنع أن يكون لوجود واحد عِدّة حيثيّات اندماجيّة من دون أن يخدش ذلك وحدته الخارجيّة.

ثم إن متن الوجود يتمتّع بكل هذه الحيثيّات الاندماجيّة، بحيث إن العقل - وكما يقول صدرا - (باعتبار جهته الانفعاليّة، لا من حيث جهته الفعّالة) ينتزع تلك الحيثيّات من ذلك المتن ثم يفرزها في الذهن ويجعل منها حكمًا مُطابَقَه موجود في الخارج «وينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكماليّة معانٍ ذاتيّة وأوصاف عقليّة ينتزعها العقل»[1]، و«الاتّصاف بالشيء أعمّ من أن يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف في الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة»[2]، مثلما ينتزع العقل من متنٍ ما ومن حيث التأثير فيه العليّةَ فيسمّي ذلك المتن علّة، فيجد أن العليّة موجودة بالوجود، فالوجود موجود بنفسه أوّلًا وبالذات، والعليّة موجودة بالوجود ثانيًا وبالعرض.

---

(١) **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحة ٣١٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩٠.

يقول صدر المتألهين في هذا المجال:

«وبيّن بعض أجلتهم ذلك[١] بقوله: إن معنى الاتّصاف في نفس الأمر أو في الخارج هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه؛ ولا شكّ أن هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتّصاف؛ إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم، ولا يقتضي وجود الصفة فيه، بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صحّ له انتزاع تلك الصفة عنه [...] فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفًا للاتّصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأً لصحة انتزاع العقل ذلك الاتّصاف عنه، انتهى كلامه [...] معنى الاتّصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف، أعمّ من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها [...]»[٢].

وفي ختام هذا المطلب تجدر الإشارة إلى أن الحكيم السبزواري لم يرتضِ تفسير الملا صدرا للاتّصاف؛ وذلك لأنه لا يرى ضرورةً لوجوب أن يكون لطرفي الاتّصاف وجود في ظرف الاتّصاف، بل أوّلًا: «إن الاتّصاف - في أي ظرف - فرع ثبوت المتّصف في ذلك الظرف لا الصفة فيه»؛ لأن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت»[٣]؛ ولذا فإذا كانت الصفات موجودةً فهو بمعنى وجود منشأ الانتزاع. وثانيًا: «الدليل المحكم المتقن أن المراد بالاتّصاف هو الحَمل، والحَمل هو الاتّحاد في الوجود، والاتّحاد إنما يستقيم إذا كان الوجود واحدًا ولأحد الطرفين وهو الموضوع؛ ولذا قالوا: المعتبر في طرف الموضوع هو الذات وفي طرف المحمول هو المفهوم [...] فإذن المعتبر في الاتّصاف وحمل المحمول ليس إلا المفهوم، فالوجود غير معتبر إلا في

---

(١) أي تجويز أن تكون الصفات عدميّةً مع اتّصاف الموصوف بها في نفس الأمر. [المترجم]

(٢) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحات ٣٣٦ ـ ٣٣٨.

(٣) راجع تعليقات الحكيم السبزواري على **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ١٨٠.



المثبت له لا في الثابت [...]»[١].

ولكن يبدو أن كلام صدر المتألهين لم يتّضح للحكيم السبزواري بشكل كامل[٢]؛ إن مقصود صدرا من وجود الصفات الفلسفيّة، الحيثيّات الاندماجيّة الموجودة في الخارج بوجود اعتباري انتزاعي والتي هي منشأ انتزاع المعقولات الثانية الفلسفيّة.

وهذه المسألة غير خافية على المحقّق السبزواري؛ ذلك أنه يعتقد أن في وجود زيد مثلًا، حيثيّات متعدّدة هي منشأ انتزاع المعقولات الفلسفيّة كحيثيّة المعلوليّة التي هي منشأ انتزاع المعقول الثاني؛ ولذا يكتب في ذيل كلام صدر المتألهين إذ يقول: «فإن أمرًا واحدًا وحقيقةً واحدةً من حيثيّة واحدة ربما كان فردًا ومصداقًا لمفهومات متعدّدة ومعانٍ مختلفة ككون وجود زيد معلولًا ومعلومًا»[٣]، قائلًا [أي: السبزواري]: «الحيثيّة هو منشأ انتزاع المعلوليّة»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٣٧.

(٢) لقد غفل الحكيم السبزواري هنا عن المشكلة المعرفيّة التي يخلقها كلامه للفلسفة، حيث إن الفلسفة تتعامل مع الأحكام الواقعيّة وتنتقل دائمًا من مقام الثبوت إلى مقام الإثبات، والعقل الفلسفي في الحقيقة إنما يُحلل متن الواقع، لا أنه ينظر من مقام الإثبات إلى مقام الثبوت، فيقع ساعتئذ في المغالطة بتسريته أحكام الإثبات إلى الثبوت.

(٣) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ١٧٥.

(٤) المصدر نفسه.

القسم الثاني: الحيثيّة التقييديّة النفاديّة

في هذا القسم من الحيثيّة التقييديّة الأخفى تكون الواسطة عبارة عن الوجود الأصيل، لكنه الوجود الأصيل الممكن، وذو الواسطة حيثيّة نفاديّة غير متحصّلة.

إن الوجود في النظام التشكيكي للحكمة المتعالية عبارة عن وجود واحد هو في عين الوحدة كثير بنفس ذاته، بحيث إن تلك الوحدة الحقيقيّة محيطة بالكثرة إحاطةً حقيقيّة (لا إحاطة اعتباريّة مجازيّة) سارية فيها، وتلك الكثرة الحقيقيّة منطوية في ذلك الواحد الحقيقي انطواءً حقيقيًا لا انطواءً اعتباريًا مجازيًا، بمعنى أن الكثرة إنما تحقّقت من الوجود الواحد الساري المتطوّر بأطواره المختلفة، بنحو تكون فيه حقيقة الوجود الواحدة بمثابة نور واحد له مراتب مختلفة في الشدّة والضعف والتقدّم والتأخّر والكمال والنقص ممتازة [تلك المراتب] فيما بينها بالذات من دون انضمام قيد زائد لها (من هذه الجهة)، بمعنى أن لكل مرتبة من مراتب الوجود الحقيقيّة (وبحسب موطنها في نظام الوجود) حيثٌ خاصّ بها، وذلك الحيث مقوّم ذاتي لها بشكل اندماجي (أي: ما ليس بخارج) موجود في ذلك الوجود البسيط وهو عينه، ويُعدّ هذا الحيث لبعض مراتب الوجود شدّةً وقوّةً وتقدّمًا وكمالًا، ولمراتب أخرى ضعفًا وتأخّرًا ونقصًا، وتمثّل نفس هذه الحيثيّات الموجودة في متن الوجود سبب امتياز مراتب الوجود واختلافها في ما بينها، ولأن كل حيث عين ذات الوجود لمرتبته الوجوديّة الخاصّة وليس بزائد عليها رجع اختلاف مراتب الوجود إلى حقيقة الوجود



نفسها، ومن هنا فقد صار في التشكيك: أوّلًا «ما به الامتياز عين ما فيه الامتياز»، و«ما به الاشتراك عين ما فيه الاشتراك»، وثانيًا «ما به الامتياز عين ما به الاشتراك»، و«ما به الاشتراك عين ما فيه الامتياز»، وهذه هي ضابطة التشكيك[١].

إن للنظام التشكيكي نحوين من الوجود هما: الوجود الوجوبي، والوجود الإمكاني، ويقع الوجود الوجوبي في أعلى مراتب ذلك النظام، وهو لا يتناهى شدّةً وكمالًا، ولا تشوبه شائبة نقص وضعف في أي جهة من جهاته.

وأما مصداق الوجود الإمكاني فهو جميع المراتب التي تقع ما دون واجب الوجود في ذلك الهرم الوجودي، وهي مختلفة في ما بينها من حيث الشدّة والضعف، وهذه الشدّة والضعف هي بمقدار نزول وقصور الرتبة الوجوديّة لكل واحدة من تلك المراتب، وهذا النزول والقصور موجب لتخصّصِ وتعيّن وتميّز وتحدّد كل واحدة من تلك المراتب، ويعطي لكل واحدة منها النهاية والنفاد والحدّ الذي يُطلق عليه «ما ليس بالوجود الآخر»، و«ما لا يتعدّاه الوجود»، والماهيّة إنما تنشأ من هذا القصور والنزول كما يقول صدر المتألهين: «الوجود الإمكاني لا تعيّن له إلا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهيّة»[٢]، فيقال لحدّ الوجود ونفاده «الماهيّة».

ويقول الحكماء الإلهيون: «إن الماهيّات حدود الوجود»[٣]، وبتعبير العلامة الطباطبائي: «ما نعني بالماهيّة إلا حدّ الوجود»[٤].

وهنا ينبغي الالتفات إلى هذ النكتة وهي: إن هذا القصور - الذي هو نتيجة تنزّل حقيقة الوجود - عبارة عن أمر عدمي معناه غير معنى الوجود؛

---

(١) انظر: **شرح المنظومة**، الجزء ٢، الصفحات ١٠٧ - ١١٢؛ **نهاية الحكمة**، الصفحات ١٧ - ٢٠؛ **رحيق مختوم**، الجزء ٥، الصفحات ٥٣٢ - ٥٧٨.

(٢) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ١٨٧.

(٣) **نهاية الحكمة**، الصفحة ١٤.

(٤) **التعليقات على الأسفار**، الجزء ٧، الصفحة ٢٢٧.



إذ إن الشيء لا يستلزم عدم نفسه، وكما يقول صدرا: «إذ القصور معناه غير معنى الوجود؛ لأن القصور أمر عدمي والشيء لا يستلزم عدمه»[١]، وأما الماهيّة فليست هي قصور الوجود ذاك؛ لذا لا ينبغي التوهّم أن الماهيّة أمر عدمي كالقصور، بل الماهيّة هي لازم ذلك القصور، بمعنى أن الماهيّة إنما تلحق الوجود بسبب ذلك القصور وتبعه.

يكتب الملا صدر في هذا الصدد قائلًا:

«ومما يجب أن يُحقّق أنه وإن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلا بما ذكرناه من الكمال والنقص والتقدّم والتأخّر والظهور والخفاء، لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب أوصاف معيّنة، ونعوت خاصّة إمكانيّة هي المسمّاة بالماهيّات عند الحكماء وبالأعيان الثابتة عند أرباب الكشف من الصوفيّة والعرفاء»[٢].

ويقول أيضًا: «فإن حقيقة الوجود ما لم يَشُبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود، التي يعبّر عنها بالماهيّات»[٣].

ومن هنا فإن الملا صدرا - وانطلاقًا من أن الماهيّة تنشأ من قصور الوجود ذاك، والقصور أمر عدمي - يُطلق عليها «لا متأصّل»[٤]، و«لا متحصّل»[٥]، من حيث إنها معدومة بالذات.

وبملاحظة ما تقدّم يتّضح أن الماهيّة باعتبارها حدّ الوجود ونفاده لها حظ من الوجود في الخارج، كما لها - بنحو خاص - ما بإزاءٍ خارجي؛ ولذا فهي شيء نفسُ أمريٍ له واقعية خارجيّة؛ إذ لو لم يكن كذلك لأفضى الأمر - ومضافًا إلى انتهاء مِلاك صدق المعقولات الأوّليّة عند طريق مسدود في

---

(١) **الأسفار**، الجزء ٦، الصفحة ٦١.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٧٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٨.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٨؛ **الشواهد الربوبيّة**، الصفحة ٤٩.

(٥) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٠٠.

المعرفة، وتلاشي حاكويّة الوجود الذهني في باب المعقولات الأوّلية - إلى أن تكون نشأة الماهيّة وظهورها النفس أمري من مرتبة الوجود الإمكاني بلا معنى، كما لأضحى اتّصاف الوجود الإمكاني بالماهيّة والماهيّة بالوجود الإمكاني غير صحيح أبدًا؛ ذلك أن مِلاك الاتّصاف - وكما قلنا سابقًا وسنشير إليه فيما سيأتي - هو وجود الطرفين في ظرف الاتّصاف، فإن هكذا مِلاك عندما يشتدّ يتّحد طرفاه، وحيث إن اتّصاف الماهيّة بالوجود في الخارج، والوجود (الذي هو أحد طرفي الاتّصاف) موجود في ظرف الاتّصاف الذي هو الخارج، وجب لذلك أن يكون الطرف الآخر للاتّصاف (وهو الماهيّة) موجودًا أيضًا في ظرف ذلك الاتّصاف (وهو الخارج)، وعليه فتكون الماهيّة موجودة في الخارج. ومن هنا يقول صدرّ المتألهين: «فكل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهيّة من الماهيّات لاتّصافه بها واتّحاده معها، فما لم يتحقّق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهيّة المنسوبة إليه المتّحدة به نحوًا من الاتّحاد بشيء من الأشياء [...]»[١].

ومن الواضح أنه وبالرغم من أن الماهيّة في هذا الاتّصاف الخارجي يجب أن تكون موجودة في الخارج باعتبارها أحد طرفي الاتّصاف، إلا أن هذا لا يعني أن الماهيّة كالوجود موجودة بالذات؛ ذاك أن الماهيّة من حيث هي هي ليست إلا هي، وهي بهذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة؛ لذا فليس حيثُ الماهيّة حيثَ الوجود، وليس حيثُ التعيّن حيثَ التحقّق.

وعليه فإن الماهيّة الصرفة مفتقرة إلى الوجود في تحقّقها الاستقلالي سواء كان ذلك التحقّق بنحو التحقّق الجوهري أو بنحو التحقّق العرضي، وبعد أن يقع عليها الوجود تضحى موجودةً بالذات، وحينئذٍ إما أن يكون قيام الوجود بالماهيّة المعدومة وهذا مستلزم للتناقض، أو يكون قيامه بالماهيّة الموجودة وهذا لا يستلزم تقدّم الشيء على نفسه فحسب، بل ويستلزم أيضًا وقوع التسلسل في الوجود بناءً على قاعدة «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت

(١) **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٨.



المثبت له»، ومن ثمّ سوف لن يبقى لا حيثيّة التحقّق للماهيّة ولا حيثيّة التعيّن لمتن الوجود، بل سوف لن يبقى هناك إلا الحيث الانضمامي لمتن الجوهر؛ إذ إن قيام العرض بالجوهر لا يستلزم شيئًا من تلك الأمور الفاسدة؛ ولذا فثمّة هنالك اختلاف جوهري بين الحيثيّة التقييديّة النفاديّة والحيثيّة التقييديّة الخفيّة، وعلى هذا فإن الماهيّة ليس لها وجود بالذات ولا تحصّل ولا تأصّل كذلك؛ فإن «الماهيّات لا تأصّل لها في الكون»[1]، وكذلك «الماهيّة الخاصّة الممكنة كمعنى الإنسان والحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان والشيئيّة ونظائرها في كونهما مما لا تأصّل لها في الوجود عينيًّا»[2].

ويقول صدر المتألهين في هذا الصدد:

«لو قام الوجود بالماهيّة فالماهيّة المعروضة إما معدومة فيتناقض، أو موجودة فيدور أو يتسلسل.

والجواب: بأن قيامه بالماهيّة من حيث هي هي، لا بالماهيّة المعدومة ليلزم التناقض، ولا بالماهيّة الموجودة ليلزم الدور أو التسلسل، كما أن قيام البياض ليس بالجسم الأبيض ولا بالجسم اللا-أبيض ليلزم إما التناقض وإما الدور أو التسلسل، بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع؛ لأن الماهيّة من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصّل في الخارج إلا باعتبار وجودها لا سابقًا عليه، فلا يجوز أن يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة، بل كلّ ما يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين، بخلاف الجسم من حيث هو، أي: مع قطع النظر عن البياض واللا-بياض؛ فإنه موجود في الخارج بهذه الحيثيّة وجودًا سابقًا على وجود البياض ومقابله. وأيضًا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم، بل فرع وجود الجسم. وكذا ثبوت كل صفة بياضًا أو غيره لكل موصوف جسمًا أو غيره يتفرّع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة،

---

(١) **الشواهد الربوبيّة**، الصفحة ٤٩؛ **المشاعر**، الصفحة ٥٢.

(٢) **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحة ٣٣٩.

فلا يلزم توقّف الشيء على نفسه ولا التسلسل، بخلاف الوجود فإنه لو كان صفةً للماهيّة لكان وجود الماهيّة متوقّفًا على وجودها فيتوقّف الشيء على نفسه»[١].

ويفتح هذا الكلامُ البابَ على هذه النكتة وهي: إن منشأ اتّصاف الماهيّة بالوجود لا يمكن أن يكون قائمًا من نسبةٍ ارتباطيّةٍ بين شيئين متحصّلين؛ ذلك لأن الشيئين المتحصّلين موجودان متحقّقان بالذات مرتبطان في ظرف الاتّصاف بنحو من أنحاء الارتباط التعلّقي والعرضي. ولو كانت الماهيّة والوجود كذلك لأفضى ذلك إلى استلزام تلك التوالي الفاسدة المتقدّمة؛ ولذا فإن اتّصاف الماهيّة بالوجود يجب أن يكون ناشئًا من نسبةٍ ارتباطيّةٍ بين شيء متحصّل باسم الوجود وشيء غير متحصّل باسم الماهيّة، وهذا الارتباط هو الارتباط الاتّحادي، بالضبط كما في الذاتيّات، أي الجنس والفصل في البسائط، والتي يكون بينهما ارتباط اتّحادي.

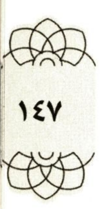
وهذا ما أشار له الملا صدرا بقوله:

«قد دريتَ أن نسبة الوجود إلى الماهيّة ليست كنسبة العرض إلى الموضوع، بأن يكون للماهيّة كونٌ ولوجودها كونٌ آخر يحلّ الماهيّة، بل الوجود نفس كون الماهيّة وحصولها وما به تتحصّل، فهي في حدّ نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء وإنما تكوّنت وتنوّرت وظهرت بالوجود، فالنسبة بينهما اتّحادية لا تعلّقية، والاتّحاد لا يتصوّر بين شيئين متحصّلين، بل إنما يتصوّر بين متحصّل ولا متحصّل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل»[٢].

ويتّضح من هذا أن الماهيّة لا هي معدوم صِرف كما يقول المتكلّمون، ولا هي موجود صِرف كما يقول الإشراقيّون، وإنما هي موجودة من حيث اتّصافها بالوجود بواسطته، ومعدومة من حيث إنها ليس لها تحصّل بالذات، كالظل

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٤٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٠٠.



الذي لا هو «الشاخص» ولا هو «لا الشاخص»، ولكنّه يحكي عن الشاخص؛ ولذا فللماهيّة وجود ظلّي حاكٍ عن الوجود لأنّها ظله.

يقول صدر المتألهين: «فالكلي الطبيعي - أي: الماهيّة من حيث هي - موجود بالعرض؛ لأنه حكاية الوجود، ليس معدومًا [مطلقًا] كما عليه المتكلّمون، ولا موجودًا أصليًا كما عليه الحكماء [أي: الإشراقيون]، بل له وجود ظلّي»[١].

إن هذا التحقّق - وكما تقدّمت الإشارة - ليس موجودًا بالذات، بل هو موجود انتزاعي، ويُقال له كذلك موجود اعتباري، بمعنى أن متن وجود الممكن في الخارج - وبسبب ما له من حيثيّةٍ وصفةٍ خاصّة غير موجودة في المتون الوجودية الأخرى وبسبب تخصّصه وتعيّنه وتميّزه عن غيره - بنحو يعطينا نحن - بصفتنا فاعل المعرفة - الماهيّة، أي إن الماهيّة تحكي عن أنحاء الوجود فتَظهَر في المدارك العقليّة والحسيّة بوصفها خيال الوجود وعكسه وصورته، فإن «الماهيّات أنحاء الوجودات»[٢]، و«الماهيّة نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقليّة والحسيّة»[٣]؛ ولذا فإن العقل ينتزع الماهيّة من حدود متن الوجود.

يقول الشارح المحقّق محمد تقي الآملي: «الماهيّة هي المُنتَزع عن حدّ الوجود المحدود»[٤].

وبتعبير الأستاذ المحقّق يد الله يزدان پناه:

«الماهيّة عبارة عن حيثيّة انتزاعيّة وخاصيّة موجودة في متن الوجود، ونحن ننتزع حقيقة الماهيّة من الخارج وحيثنا [من هذه الجهة] بالنسبة إلى الخارج حيث الانفعال لا الفعل، وعلى هذا الأساس فللماهيّة خارجية ما

---

(١) **الشواهد الربوبيّة**، الصفحتان ٤٠ـ ٤١.

(٢) **نهاية الحكمة**، الصفحة ١٤.

(٣) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ١٩٨.

(٤) **درر الفوائد**، الجزء ١، الصفحة ٢٤.

بالرغم من أن الوجود الأصيل لم يترك للماهيّة مكانًا تحلّ فيه كمتنٍ مستقلٍ في الخارج؛ ولذا فالعقل يحكم ويجد أن حقيقة الماهيّة ليست بشيء غير حيثيّة هذه الواقعيّة، بمعنى أنه لمّا كانت هذه الواقعيّة واقعيةً متعيّنةً انتزعنا من هذه الحيثيّة تعيّن الماهيّة، وهكذا هي بقيّة الموجودات المتعدّدة أيضًا؛ إذ إن لكل واحد منها تعيّن خاصّ متعيّن يُنتزع من كل واحد منها ماهيّة خاصّة.

فالتعيّن ينشأ من هذه الواقعيّات المتعيّنة نفسها وتُنتزع الماهيّة من ذلك التعيّن نفسه من دون أن يكون هناك لزوم لمتن آخر للماهيّة والتعيّن»[١].

يقول الملا صدرا: «الماهيات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات وتنشأ منها، لا تأصّل لها في الثبوت، بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحمله عليها؛ ولهذا حُكمَ بتقدّم الوجود عليها في الخارج وتأخّره عنها في الذهن»[٢].

ويقول أيضًا: «الماهيّة ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهيّة»[٣].

كما يقول: «كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معاني ذاتية وأوصافًا عقلية هي المسمّاة بالماهيّات عند قوم وبالأعيان الثابتة عند قوم [...]»[٤].

وعلى الرغم من أن هذا التحقّق الانتزاعي الاعتباري لا يصيّر الماهيّات في الخارج موجودة بالذات، إلا أنه يجعل منها موجودة (في الخارج) بالعرض، كما يصرّح صدر المتألهين بقوله: «الكلي الطبيعي – أي: الماهيّة من حيث هي – موجودة بالعرض»[٥]. وكذلك: «الكلي الطبيعي – أي: لا بشرط شيء – ليس موجودًا في الخارج بالذات، بل هو موجود في الخارج بالعرض»[٦].

---

(١) **دروس في العرفان النظري**، الدرس ٢٥، بتصرّف طفيف.

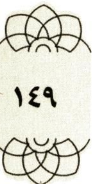
(٢) **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩٠.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٠.

(٥) **الشواهد الربوبية**، الصفحة ٤٠، كذلك الصفحة ١٣٣.

(٦) **مجموعة الرسائل الفلسفيّة**، الصفحة ٢٩٧.



والمراد من «بالعرض» هنا - وكما تقدّم بيان ذلك - الاتّصاف المجازي (لا الحقيقي) للموصوف (أي: الماهيّة) بوصف الوجود[١]، ويُطلق الملا صدرا على هذا الاتّصاف «الاتّصاف العرضي المجازي»[٢]؛ لذا ففي قضيّة «الماهيّة موجودة بالوجود» يُعدّ الوجود الأصيل واسطة في العروض لا واسطة في ثبوت اتّصاف الماهيّة بالوجود، ومن هنا فإن الوجود متّصف بالوجود أوّلًا وبالذات، والحيثيّة النفاديّة [أي: الماهيّة] متّصفة بالوجود ثانيًا وبالعرض، «فيكون الوجود موجودًا في نفسه بالذات، والماهيّة موجودة بالوجود، أي: بالعرض»[٣]، بالضبط كالصفات الوجوبيّة لواجب الوجود الموجودة بالعرض لا بالذات، وعلى هذا يقول صدر المتألهين: «فكما أن وجود الممكن عندنا موجود بالذات، والماهيّة موجودة بعين هذا الوجود بالعرض؛ لكونه مصداقًا لها، فكذلك الحكم في موجوديّة صفاته تعالى بوجود ذاته المقدّس»[٤].

ويقول أيضًا: «فكما أن الوجود موجود في نفسه من حيث نفسه، والماهيّة ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها، بل من حيث الوجود، فكذلك صفات الحقّ وأسماؤه موجودات لا في أنفسها من حيث الحقيقة الأحدية»[٥].

ثم إن مِلاك صحّة هذا الاتّصاف العرضي المجازي، بل ومِلاك صحّة حمل الوجود على الماهيّة هو الارتباط الاتحادي للماهيّة بالوجود «فالنسبة بينهما [أي: بين الماهيّة والوجود] اتّحاديّة»[٦]، ولازم هذا الاتّحاد عينيّة الوجود والماهيّة، ولا يتحتّم أن تكون العينيّة عينية ذاتيّة ومفهوميّة؛ ذلك أن ذات الوجود وجود، أما ذات الماهيّة فلا وجود ولا عدم، بمعنى أن الماهيّة من

---

(١) انظر: **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٧.

(٣) **الشواهد الربوبية**، الصفحة ٨.

(٤) المصدر نفسه؛ وكذلك **المشاعر**، الصفحة ٥٥.

(٥) **الشواهد الربوبية**، الصفحة ٣٩.

(٦) المصدر نفسه؛ وانظر: **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٥٨؛ **المشاعر**، الصفحة ٢٣.

حيث هي هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، ومن ثمّ فليس حمل الوجود على الماهيّة حملًا أوّليًا ذاتيًا، بل إن عينيّتهما خارجيّة وحملهما حمل شائع صناعي، يقول صدرا في هذا الصدد: «وجود كل ممكن عين ماهيّته خارجًا ويتّحد بها نحوًا من الاتّحاد»[١].

وهنا يجب الالتفات إلى أن هذه العينيّة لا تستلزم أن يكون للماهيّة تحقّق وراء الوجود أو تتسبّب في تكثّره، بل هي متقرّرة في مرتبة الوجود ذاتها «لأنه [أي: الوجود] الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ والماهيّة متّحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هويّة ذاته»[٢]، فلا يلزم التعدّد، كما أنّا إذا ما نظرنا إلى مثلثٍ من الورق لوجدنا أن ماهيّة المثلث تتحصّل من نهاية الورقة وحدودها الثلاثة ويُنتزع منها من دون زيادة ما أو إضافة شيء ما، وليس هناك إلا حدّ المثلث.

ثُم إن الماهيّة ليست من نوع الأوصاف الكامنة والمندمجة في متن الوجود، بمعنى أنها ليس لها تقرّر في شراشر متن الوجود، بل هي حدّ ونفاد عدميّ يُنتزع من نفاد المتن ونهايته؛ ولذا فهي ليست من سنخ الحيثيّة الاندماجيّة، هذا مضافًا إلى أن الوجود الإمكاني - وبسبب انتهائه عند حدّ معيّن - ليس له إلا ماهيّة واحدة، بخلاف الحيثيّات الاندماجيّة المتعدّدة المختلفة حيث تقبل الاجتماع في متن واحد من دون أن تُفضي إلى تعدّده أو تخدش في وحدته.

إن واحدًا من أحكام اتّحاد الماهيّة والوجود هو أن الماهيّة تتّصف بالعرض ببعض أوصاف الوجود، والوجود كذلك يتّصف بالعرض ببعض الأوصاف الماهويّة؛ وسبب ذلك هو سراية حكم أحد المتّحدين إلى الآخر.

يقول صدر المتألهين في بيانه لهذا التعاكس بين الوجود والماهيّة:

---

(١) المصدر نفسه؛ **المشاعر**، الصفحة ٢٨؛ **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٥٨، والصفحة ٢٤٦؛ **وتعليقات حكمة الإشراق**، الصفحة ١٨٣.

(٢) **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحة ٣١٠.

«إن كلًا من العين الثابت والوجود العيني متعاكس الحكم إلى الآخر، يعني أن الماهيّة يتّصف ببعض صفات الوجود والوجود يتّصف بالماهيّة وبعض نعوتها»[١].

ومن جملة هذا التعاكس الاتّصاف العرضي المجازي للوجود بالجوهريّة والعرضيّة، فإن وجود الجوهر بالجوهريّة إنما ينشأ من الوجود المحدود في نفسه لنفسه، وكذلك العرض فإنه هو الوجود المحدود في نفسه لغيره، حيث يقول صدر المتألهين: «إن المختار أن وجود الجوهر جوهر بجوهريّة ذلك الجوهر لا بجوهريّة أخرى، وكذا وجود العرض عرض بعرضيّة ذلك العرض لا بعرضيّة أخرى»[٢].

كما تتّصف الماهيّة مجازًا بصفات الوجود كالتقدّم والتأخّر والعليّة والمعلوليّة والوحدة والكثرة والإمكان والوجوب الغيري، ومن هنا يقول صدرا: «قد علمتَ من قبل أن اتّصاف الماهيّة بصفات الوجود من التقدّم والتأخّر والعليّة والمعلوليّة وغيرها على النحو الذي يخصّ بالوجود من قبيل الاتّصاف العرضي المجازي من جهة علاقة اتّحاديّة بين الماهيّة والوجود»[٣].

ويقول أيضًا: «ونسبة المعلوليّة إلى الماهيّة بالمجاز الصِرف كنسبة الموجوديّة إليها»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٧.

(٢) **الشواهد الربوبية**، الصفحة ٨؛ **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٦٣.

(٣) **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٩.





القسم الثالث: الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة

يُعدّ هذا العنوان قسمًا آخر من أقسام الحيثيّة التقييديّة الأخفائية (الأخفى)، وهذا القسم غير موجود في النظام التشكيكي ونظام العليّة والمعلوليّة للوجود، بل هو من مختصّات وإبداعات نظام الوحدة الشخصيّة للوجود، والذي يمثّل قمّة الحكمة المتعالية، والغاية القصوى للفلسفة الإسلاميّة، ونقطة التقاء العرفان والبرهان، وباعث افتخار صدر المتألهين ومباهاته كما يصرّح هو نفسه إذ يقول: «فكذلك هداني ربّي بالبرهان النيّر العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقةٍ واحدةٍ شخصيّةٍ لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديّار، وكلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجلّيات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته»[١].

وقبل تحليل الحيثيّة الشأنيّة يجدر بنا أن نذكر برهانًا على الوحدة الشخصيّة للوجود، ومن كلمات الملا صدرا نفسها، وهو البرهان المعروف ببرهان التشؤّن.

لقد أقام صدر المتألهين هذا البرهان وذكره في **الأسفار**[٢] **والشواهد الربوبيّة**[٣]، وتقريره واحد - إلى حدّ ما - في كلا الكتابين.

---

(١) **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٢.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٩، المرحلة السادسة، الفصل ٢٦.

(٣) **الشواهد الربوبيّة**، الإشراق الحادي عشر من الشاهد الثالث.

ونأتي هنا بتقرير ما في **الشواهد الربوبيّة**.

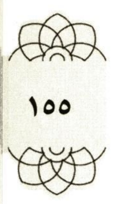
لقد عنون صدر المتألهين الإشراق المذكور بهذا العنوان «في أن الوجود هو الواجب الواحد الحقّ، وكل ما سواه باطل دون وجهه الكريم»[1]، واستهلّه ببيان العليّة والمعلوليّة، وذكر أن ما يتراءى من معنىً للعليّة والمعلوليّة في أذهان عموم الناس هو إيجاد شيء لشيء آخر منفصل عنه، كما في أن (أ) مثلًا باعتباره علّةً أصدر (ب) باعتباره معلولًا، و(ب) شيء منفصل عن (أ)، بل إن النظر الفلسفي الدقيق يُرجع مسألة العلة والمعلول إلى مسألة الوجود الرابط والوجود المستقل، ذاك أن نظام الوجود في ثقافة الحكمة المتعالية عبارة عن وجود مستقل واحد باسم «واجب الوجود» وروابط وجودية باسم «الممكنات»، وكل واحد من هذه الوجودات الرابطة ليس له ذات غير الربط والفقر، لا أنه ذاتٌ ثبت لها الربط والفقر؛ لذا فالفقير والفقر في هذه الوجودات عبارة عن شيء واحد.

يرى صدر المتألهين أن منشأ افتقار الممكنات إلى العلة إنما هو فقرها الوجودي؛ وذلك لأن الوجود إما غني أو فقير، بمعنى أن وجود كل شيء إما أن يكون معتمدًا على نفسه أو غير معتمد على نفسه، فإذا كان معتمدًا على نفسه، أي إنّ وجوده عين ذاته فإنه غير محتاج إلى الغير، بل سيكون هو إذ ذاك علّة المعاليل، وفي هذه الحال فكما أن الوجود المعتمد على نفسه ليس ذاتًا ثبت لها الوجود، والوجود والموجود هنا عبارة عن عين واحدة، كذلك ليس هو ذاتًا ثبت لها الغنى، بل الغنى والغني فيه عبارة عن عين واحدة.

وأما إن كان غير معتمد على نفسه، بمعنى أنّ وجوده غير ذاته، فإنه سيكون إذ ذاك مفتقرًا إلى الغير، ولا يُعدّ هكذا موجود «معلولًا» من حيث الحدوث ولا من حيث الإمكان الماهوي، بل هو معلول من حيث الفقر الوجودي.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٩.



ثم إن الوجود الفقري لا يعني أنه ذاتٌ ثبت لها الارتباط بالمبدأ، ولو كان كذلك لكان ما له تعلق بالمبدأ - في الحقيقة - هو ذلك التعلق والربط لا المعلول عينه، وهذا يعني أن المعلول في مقام ذاته لا ربط له بمبدئه، بل سيكون الارتباط بالمبدأ بنحو عارض الذات - سواء كان عارضًا لازمًا أم عارضًا مفارقًا - وبناءً على قاعدة «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المُثبَت له» يجب أن يكون متأخّرًا عن الذات؛ لذا فإن ذات المعلول في مقام الذات غير مرتبطة بعلة، بل يجب أن تكون لها هوية استقلاليّة، وعليه سيكون المعلول غير معلول والمجعول غير مجعول وهو خلاف الفرض.

إذًا فالمعلول في ذاته عين الربط والفقر، وعلى هذا الأساس ففي نظام الوجود ثمّة وجود مستقل واحد باسم واجب الوجود وما سواه - أي: جميع الوجودات الإمكانيّة - عبارة عن معاني حرفيّة وهويّات عين ربطيّة.

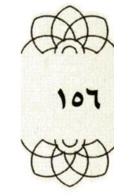
ويمكن تصوير ارتباط المعلول بالفاعل بالاستعانة بالرابطة بين العلم والعالِم (لا العالِم والمعلوم) حيث إن صور المعلوم في النفس مرتبطة بالنفس عن طريق الالتفات العلمي، ولكن الالتفات نفسه كيف يرتبط بالنفس؟ فهل أن الالتفات العلمي ذاتٌ عرضها الارتباط بالنفس وثبت لها، أي: ذاتٌ ثبت لها الارتباط، أم أن الالتفات عين الربط بالنفس؟

ولم يرتبط هذا الالتفات بالنفس من خلال التفات آخر، بل إن النفس مرتبطة بالصور المعلومة من خلال الالتفات العلمي، والصور المعلومة أيضًا مرتبطة بالنفس من خلال ذلك الالتفات العلمي، فحلقة ارتباط الصور المعلومة بالنفس هي الالتفات العلمي.

ولكن كيف حصل هذا الالتفات في النفس؟

إن هذا الالتفات ليس شيئًا غير الربط بالنفس، ربط من اتجاه واحد لا اتجاهين، يسمّى الربط الإشراقي لا الربط المقولي.

وبناءً على هذا البرهان فإنه يوجد في نظام الوجود عنصران باسم العلّة والمعلول، والعلة هي عين التأثير والمعلول هو عين التأثّر، وليس المعلول



«في الخارج» هويّةً مباينةً لهويّة علّته، بل إنما هو ذات مرتبطة بها، وكذلك في «العلم والعقل» أيضًا لا يمكن التعرّف عليه بشكل انفصالي ومن دون النظر إلى علّته الموجدة؛ ذلك لأن المعنى الحرفي لا معنى له من دون لحاظ طرفه المستقل وإلا لما عادَ معنىً حرفيًا؛ ولذا فكما أن تحقّق الروابط الإمكانية من دون الوجود الاستقلالي محال، كذلك يجب القول إن إدراك تلك الروابط من دون إدراك ذلك الوجود المستقلّ محال أيضًا[1].

وعلى هذا الأساس فإن المعلول ليس له حقيقة متأصّلة غير الربط بالعلّة، تَحقَّقَ - ذلك المعلول - من خلال الجعل الوجودي البسيط الذي هو إبداع ذلك النحو الخاص من الوجود وإيجاده، كما أنه لا معنى ولا مفهوم له غير ذلك التعلّق بالعلّة أو اللحوق والتابعيّة لها.

وبعبارة أخرى: إن هويّة الإيجاد عبارة عن الربط، وعينيّة الإيجاد والوجود موجبة لأن تكون هويّة الوجود ربطًا أيضًا؛ لذا فحقيقة المعلول ما هي إلا وجودٌ ربطيٌّ وفقري[2].

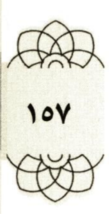
وبعد هذا التحليل التحقيقي يعتبر صدرا العليّة عبارة عن التشؤّن والتطوّر والتحيّث، ويُطلق على كل واحد من الموجودات الإمكانيّة: «شأن إلهي»، و«اسم إلهي»، و«لمعة إلهيّة»، و«ظل إلهي»، و«طور إلهي»، و«جهة إلهيّة»، و«حيثيّة إلهيّة»، و«اعتبار إلهي»، إلى أن يخلص في نهاية هذا التحليل إلى القول:

«فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى حقيقة واحدة، ظهر أن لجميع الموجودات أصلًا واحدًا ذاته بذاته فيّاض للموجودات،

---

(١) فالمُدرِك حينما يقع إدراكه على المعلول يُدرِك (بهذا الإدراك نفسه) علّة ذلك المعلول بنحو من الإدراك وإن غفل أحيانًا عن هذا الإدراك ولم يلتفت له. انظر: **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٣٦٣. [المترجم]

(٢) انظر: **دروس في شرح الشواهد الربوبيّة**، الشاهد ٣، الإشراق ١١؛ **رحيق مختوم**، الجزء ٩، الصفحة ٤٠٦؛ **عين نضّاخ**، الجزء ٣، الصفحتان ٣٥٢ و٣٧٠؛ **دروس في العرفان النظري**، الدرس ٣٦.



وبحقيقته محقّق للحقائق، وبسطوع نوره منوّر للسماوات والأرض، فهو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وفروعه»[١].

ومع إضافة عدّة نقاط يذكر هذا الكلام في كتاب **الأسفار** قائلًا:

«فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذاتٍ بسيطة الحقيقة النوريّة الوجوديّة متقدّمًا عن شوب كثرةٍ ونقصان وإمكان وقصور وخفاء، بريء الذات عن تعلقٍ بأمر زائد حالٍّ أو محلّ خارج أو داخل، وثبت أنه بذاته فيّاض وبحقيقته ساطع وبهويّته منوّر للسماوات والأرض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر، تبيّن وتحقّق أن لجميع الموجودات أصلًا واحدًا أو سنخًا فاردًا هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثيّاته [...] إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه - ولو بنحو من الأنحاء - فليس إلا شأنًا من شؤون الواحد القيوم، ونعتًا من نعوت ذاته، ولمعةً من لمعات صفاته، فما وضعناه أوّلًا أن في الوجود علة ومعلولًا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلّة منهما أمرًا حقيقيًا والمعلول جهة من جهاته، ورجعت عليّة المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوّره بطور وتحيّثه بحيثيّة لا انفصال شيء مباين عنه»[٢].

ولكن النقطة الأكثر إشكالًا في ذلك البرهان، والتي تحليلها، في الواقع، معقّد للغاية، هي استكشاف نحو وجود الممكنات بصفتها شؤون وجود الواجب.

فهل أن الشؤون - التي هي وفق هذا البرهان عين الربط ومحض الفقر والحاجة ولا حظ لها من التحقّق الانفصالي والاستقلالي - موجودة بالذات، أم هي موجودة بالعرض؟ بمعنى هل أنّ إسناد الوجود إليها إسناد حقيقي

---

(١) **الشواهد الربوبيّة**، الصفحة ٥٠.

(٢) **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحتان ٣٠٠ - ٣٠١.

وأن وجودها - بالنتيجة - حاصل بالحيثيّة التعليليّة، أم أن إسناد الوجود لها إسناد مجازي وأن وجودها حاصل بالحيثيّة التقييديّة؟[١].

أجاب بعض الحكماء المتألهين المتضلّعين في العرفان بما حاصله:

إذا ما تمعّن المرء في برهان التشؤّن وبالخصوص في كون حقيقة المعلول محض الربط، لأدرك أن إسناد الوجود إلى المعلول الذي هو فقر محض وربط صِرف ليس إلا على نحو المجاز؛ إذ إن أخذ الربط في ذات ذلك الشيء بمعنى أنه ليس له من ذاته أي شيء؛ ذلك أن خصيصة الربط عين الارتباط بالمستقلّ وعدم وجود الذات[٢].

وفي تقريره للسؤال الآنف الذكر والجواب عنه يقول الأستاذ يزدان پناه:

«ما هي حقيقة الربط في الخارج؟ وما هو المراد من هويّة الشيء الذي هو ربط بعلّته؟

لو دُقق النظر في هذا لوُجد أن الهويّة الربطيّة لا ذات لها ليتسنّى النظر إليها، يعني أنها مع قطع النظر عن علّتها ليست بشيء حتى يكون لها حكم من الأحكام، وإذا أرادت الحقيقة الربطيّة أن يكون لها حكم من الأحكام فيجب أوّلًا أن تلحظ العلّة لتقول إنها موجودة ولها حكم، وحيث أنها [أي: الحقيقة الربطيّة] لا ذات لها منفصلة عن علّتها لتتّصف بحكم أوّلًا وبالذات، فلذا يجب الحكم عليها بحسب العلة، بمعنى أنه يجب أوّلًا وبالذات لحاظ العلّة ليأتي الحكم. والوجود واحد من هذه الأحكام؛ ذاك أن المعلول بهذه

---

(١) ينظر أغلب الحكماء وعرفاء الإسلام إلى هذه القضيّة على أنها قضيّة منفصلة حقيقيّة، لكن ثمّة حكماء معاصرون (كالحكيم الأستاذ علي عابدي شاهرودي، والذي أفتخر بالتتلمذ على يديه) يذهبون إلى عدم التعارض والتنافي بين الحيثيّتين التعليليّة والتقييديّة، بمعنى أن وجود الممكن من حيث الربط بحقيقة الوجود الوجوبي الإحاطي متّصف بالوجود بالذات أي بالحيثيّة التعليليّة، وهو نفسه من حيث الإمكان الفقري متّصف بالوجود بالعرض أي بالحيثيّة التقييديّة. مما يبدو أنه دقيق للغاية وبحاجة إلى زيادة توضيح وتقرير.

(٢) انظر: **عين نضّاخ**، الجزء ٣، الصفحتان ٣٥٤ ـ ٣٥٥.



الهويّة الفقيرة ليس له ذات منفصلة عن العلّة أصلًا ليكون مصداقًا بالذات للموجود، بل هو موجود بالعلّة، إذن فهو موجود بالعرض»[١].

ويمكن أن يتحصّل هذا الكلام أيضًا من خلال تحليل الإطلاق الذاتي، أي عدم تناهي حقيقة الوجود الواجبي.

ومن باب التشبيه والتقريب يمكن الشروع بتحليل الإطلاق الذاتي من خلال تحليل الكلي الطبيعي، حيث إن المقصود من الكلي الطبيعي هو الطبيعة من حيث هي هي بشكل خالص من دون لحاظ أي قيد أو وصف معها حتى لو كانت أوصافًا مثل الخارجيّة والذهنيّة والعموم والخصوص والوحدة والكثرة، بمعنى أن ينظر لها مطلقة بشكل كامل.

وبتعبير آخر: أن تؤخذ بنحو اللا-بشرط.

طبعًا إن طبيعة الكلي الطبيعي وباعتبار هذه الخصيصة منسجمة مع جميع الأوصاف المتقابلة وقابلة للجمع معها جميعًا؛ ولذا فيكون خارجيًا وذهنيًا وعامًا وخاصًا وواحدًا وكثيرًا على الرغم من أنه في نفسه ليس له هذه الخصائص والصفات.

إن الإطلاق الذاتي كالكلي الطبيعي، بهذا البيان وهو: إن الإطلاق الذاتي يعني عدم اعتبار أي قيد من القيود [سواء كان القيد مخصصًا في الموجودات المتعيّنة، أم قيد العموم السرياني كما في النَفَس الرحماني]، فالقيد عبارة عن خصوصيّة ونسبة تنشأ من مبدأ ما بعنوانه تعيّنٌ وحدٌّ خاص فيُخرج [ذلك التعيّن] ذاتَ الملحوق عن الإطلاق الذاتي ويجعله متّصفًا بالتكثّر بنحو من الأنحاء.

ثم إن هكذا إطلاق إنما هو مختص بطبيعة الوجود نفسها، أي الوجود من حيث هو هو، وهو الحقّ سبحانه، بمعنى أن طبيعة الوجود عبارة عن وجود محض غير معتبر معه أي قيد من القيود (سواء كان قيدًا ذاتيًا أم إضافيًا

---

(١) **دروس في العرفان النظري**، الدرس ٣٦.

أم جزئيًا أم عموميًا)، وغير ملحوظ مع أي اعتبار من الاعتبارات سواء منها المخلوط (أي: بشرط شيء) أم المجرّد (أي: بشرط لا)؛ لذا فمرتبة الذات خالصة من شائبة أي اعتبار وقيد.

ومن هنا فالوجود المحض هو الوجود الخالص غير المأخوذ معه أي قيد في ذاته، وأي حكم مُشير إلى نسبة أو إضافة ما كالإيجاد والصدور والاقتضاء والمبدئيّة؛ وذلك لأن الحكم نسبة، والنسبة نوع من أنواع القيود، واعتبار القيد ينافي الإطلاق الذاتي.

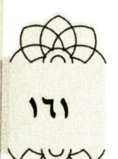
وبالرغم من ذلك يجب التذكير أن حضرة غيب الهويّة تسري في جميع التعيّنات والمظاهر بخصيصة الإطلاق الذاتي اللابشرطي فيفيض عليها التحقّق والظهور[١]؛ ذلك لأن المطلق بالإطلاق الذاتي وبسبب خلوصه عن أي قيد من القيود وأي اعتبار من الاعتبارات يجب أن يكون حاضرًا في جميع المواطن والمراتب؛ إذ إن عدم حضوره في موطن ما يُعدّ قيدًا من القيود، والتقيّد ينافي الإطلاق الذاتي، وتلك الحضرة غير محدودة أو محصورة بأي موطن من هذه المواطن وإلا فسيكون مقيّدًا حينئذٍ وعندها سيخرج عن الإطلاق[٢].

وبعد اتّضاح معنى الإطلاق الذاتي، أي عدم تناهي الوجود الواجبي، سنحكم قطعًا بأن الموجودات المتكثّرة والشؤون المتعدّدة ليست مصداقًا بالذات للوجود؛ وذلك لأن الوجود الواجبي وبسبب عدم تناهيه – أي بسبب الإطلاق الذاتي – لا حدّ له البتة، وعدم المحدودية يعني الإحاطة الوجودية لذلك الوجود على جميع نظام الوجود برمّته، وعلى هذا فسوف لن يبقى مكان لموجود ما كي يتحقّق ويحلّ فيه بالذات، ولو قبلنا بأن هناك وجودًا –

---

(١) إن غيب الهويّة منزّه عن السريان والظهور في التعيّنات والمظاهر من حيث هو هو، فهو مقام أرفع وأشمخ من السراية والتنزّل، وما يسري إنما هو ظهور ذلك المقام وهو النَفَس الرحماني والوجود الساري المقيّد بقيد الإطلاق. وللتفصيل في هذا الموضوع انظر على سبيل المثال: **تمهيد القواعد**، بتعليقة الآشتياني، الصفحة ٢٨٨؛ و**مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، الصفحتان ١٣ ـ ١٤. [المترجم]

(٢) **هستى شناسى عرفانى (الوجود في العرفان)**، الصفحة ٦١؛ **بدائع الحكم**، الصفحة ٢٨٢.



في النظام الإمكاني - موجودًا بالذات لوجب علينا مضطرّين أن نقبل أن ذلك الوجود (غير المتناهي) قد حُدّ في هذا الموطن، وهذا يستلزم التناقض.

وانطلاقًا من هذا التحليل ينكشف لنا أن الشؤون ليس لها وجود بالذات، بل هي في الحقيقة معدومة بالذات، وكما يقول الملا صدرا: «فإن الظلال لا يكون لها عينٌ مع عدم النور»(١)، نعم هي موجودةٌ بالعرض والمجاز كما يصرّح صدرا قائلًا:

«فهو [أي: الوجود الواجبي] الأصل والحقيقة في الموجوديّة وما سواه شؤونه وحيثيّاته، وهو الذات وما عداه أسماؤه وتجلياته ومظاهره، وهو النور وما عداه أظلاله ولمعاته، وهو الحقّ وما خلا وجهه الكريم باطل [...] فالوجود الحقيقي هو وجود واجب الوجود المسمّى بوجوب الوجود، ووجود ما سواه وجود مجازي مسمّى بوجوب بالغير»(٢).

طبعًا إن مناط اتّصاف الشؤون والمظاهر بالوجود مجازًا هو ارتباطها بالوجود الإطلاقي للحقّ سبحانه.

يقول صدر المتألهين: «إن مناط الموجوديّة ومصداق حمل الوجود على الممكنات إنما هو ارتباطها بالموجود الحقّ، وهي مع قطع النظر عن ذلك الارتباط والانتساب هالكات الذوات بإطلاق الحقائق»(٣).

ويقول أيضًا: «إن أعيان الممكنات [أي: ما سوى الوجود الوجوبي] ليست نيّرة؛ لأنها معدومة، وإن اتّصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات»(٤).

وبهذا البيان ينجلي سرّ إطلاق «الاعتبارات» على الشؤون التي هي - في أدبيّات الحكمة المتعالية - معدومة بالذات موجودة بالعرض.

---

(١) **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحتان ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٢) المصدر نفسه؛ **المظاهر الإلهيّة**، الصفحتان ٧١ - ٧٢.

(٣) **المبدأ والمعاد**، الصفحة ٨٨.

(٤) **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحتان ٢٩٢ - ٢٩٣.



ومن هنا فإن «جميع الوجودات الإمكانيّة والإنّيات الارتباطيّة التعلّقيّة اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي وأشعّة وظلال للنور القيومي، لا استقلال لها بحسب الهويّة، ولا يمكن ملاحظتها ذواتًا منفصلة وإنّيات مستقلّة؛ لأن التابعية والتعلّق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها، لا أنّ لها حقائق على حيالها عَرَضَ لها التعلّق بالغير والفقر والحاجة إليه، بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلّق، فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة، فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلا شؤونها وفنونها وحيثيّاتها وأطوارها ولمعات نورها وظِلال ضوئها وتجلّيات ذاتها»[١].

وعلى هذا الأساس يكتب المدرّس الزنوزي نقلًا عن كتاب **اللمعات الإلهيّة** لوالده المحقّق ما ترجمته إلى العربيّة:

«إن حقيقة واجب الوجود بالذات وجود صِرف وصرف الوجود وتامّ الوجود، بل فوق التمام، وشدّة الوجود وقوّته وكمالاته غير متناهية بل فوق عدم التناهي، وقد حُقّق أيضًا أن الوجودات الإمكانيّة حقائق تعلّقيّة وحيثيّات ارتباطيّة هالكة الذوات وقاصرة الإنّيات وناقصة الحصول وفانية الهويّة، نسبتها إلى مفيضها نسبة الضعف إلى الشدّة والنقص إلى الكمال، ونسبة الفقر إلى الغنى والظل إلى الشاخص، وأية مناسبة للضعف مع الشدّة؟! وما هي مشاركة النقص مع الكمال؟! وما هو اتّحاد الفقر مع الغنى؟! فكيف يُتصوّر الاشتراك بين النقص والكمال، والمناسبة بين الفقر المحض والغنى المحض، والاتّحاد بين التامّ الصِرف والقاصر الصِرف؟!.

إذن فنسبة الحقائق الإمكانيّة والوجودات التعلّقيّة إلى حقيقة الوجود الصِرف نسبة العدم إلى الوجود، بمعنى أنه إن كان وجودًا فهي إلى جنبه بمنزلة العدم، وإن كان هو شيء فهي عنده لا شيء»[٢].

ويمكن لنا هنا أن نستعين بمثال النفس وارتباطها بقواها لمعرفة ارتباط

---

(١) **الأسفار**، الجزء ١، الصفحة ٤٧.

(٢) **بدائع الحكم**، الصفحة ٧٥.



حقيقة الوجود المطلق بالشؤون المتكثّرة واتّصافها المجازي بالوجود، كما شبّه الملا صدرا الوحدة الحقّة الحقيقية للوجود الحقّ بالوحدة الحقّة الظلّية للنفس إذ قال: «فالنفس الإنسانيّة لكونها جوهرًا قدسيًا من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعيّة هي ظل الوحدة الإلهيّة»[١].

إن الهويّة الشخصيّة لكل فرد هي أناه وشخصّه، و«أنا» كل فرد واحدة لا أكثر، ووحدته أمر يُدرَك بالعلم الحضوري.

وفي المقابل فإن قوى كل فرد هي شؤون أناه، فأناه هي التي تفكّر وهي التي تسمع وهي التي تتكلّم وهي التي تنظر وهي التي تلمس وهكذا إلى غير ذلك، وهذه القوى والشؤون كثيرة ومختلفة حقيقةً، وكثرتها أيضًا كثرةٌ نفس أمريّة وواقعيّة؛ ذاك أن العقل غير الخيال وهما غير السمع وهذه الثلاثة غير البصر وهكذا، وهذه تُدرَك بالعلم الحضوري، وعلى هذا المثال وجود الحقّ سبحانه واحد لا أكثر كما قام عليه البرهان، والمراتب الموجودة في نظام الوجود هذا ثابتة بكثرتها بالبرهان والوجدان.

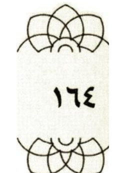
إن شؤون النفس تكمن في «أنا» النفس وليس وراءها، وكثرة تلك الشؤون لا توجب كثرة «أنا» النفس ولا تخرجها عن وحدتها لبساطتها [أي: النفس] ووحدتها الحقيقية.

وفي مقابل ذلك فإن النفس لوحدتها الحقيقية حاضرة في مرتبة كل واحد من تلك الشؤون وسارية فيها جميعًا، بَيد أنها غير محدودة بأيٍ من تلك الشؤون، يعني لا يمكن القول إن النفس عقل ولا غير، أو أن النفس لمس ولا غير؛ وإلا لما كانت حاضرة في بقيّة الشؤون، ولكانت عند بصرها مثلًا غير سامعة، وعند تفكيرها غير لامسة.

وعلى هذا الوِفق والوِزان فإن الشؤون في نظام الوحدة الشخصيّة للوجود ليست شيئًا وراء الوجود الواحد الحقّ سبحانه وراءً انفصاليًا،

---

(١) **الأسفار**، الجزء ٨، الصفحة ١٣٤.



وكثرتها لا توجب تكثّر ذلك الوجود الواحد بسبب حقيقته الإطلاقيّة الذاتيّة المقسميّة، بل إن ذلك الوجود الواحد - ولذلك السبب - حاضر حضورًا وجوديًا في جميع مراتب الوجود[١]، وحضوره في تلك المرتب ليس محدودًا بحدّ تلك المراتب لنفس ذلك السبب أيضًا، وهذه القوى لا وجود لها في حدّ نفسها إلا أن يكون وجودها بالنفس، بمعنى أنها موجودة بارتباطها بالنفس؛ لذا فهي تُعدّ موجودة بالعرض، بالضبط كالشؤون المعدومة بالذات والموجودة بالعرض.

يقول صدر المتألهين: «هذه القوى على كثرتها وتفنّن أفاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس، ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس»[٢].

وبعد هذا البيان نرجع إلى بحثنا الأصلي وهو الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة فنقول: إن الواسطة في نظام الوحدة الشخصيّة للوجود - لا في نظام العليّة والمعلوليّة - هي الوجود الأصيل المطلق بالإطلاق المقسمي والإطلاق الذاتي الإحاطي، والمقيّد (إي: ذو الواسطة) حيثيّة شأنيّة غير متحصّلة، وهذه الواسطة هي الوجود الإحاطي الإطلاقي الوجوبي الساري كالرَق المنشور والستار المنتشر، وكالمحيط غير المتناهي الحاضر في قلب جميع الموجودات وتمام حقائق الشؤون.

والمقيّد في هذه الحيثيّة عبارة عن شأن وظهور لذلك الوجود الإحاطي، وهذه الحيثيّة لا وجود لها في حدّ ذاتها وهي معدومة بالذات من هذه الناحية، ولكنها موجودة بالوجود الإحاطي ومتّصفة بالوجود على نحو المجاز

---

(١) إن التعبير العرفاني الدقيق عن تلك الشؤون هو المظاهر والمجالي والشؤون لا المراتب؛ إذ إن في التعبير عنها بالمراتب رائحة التعدّد والانفصال في نظام الوجود، والحال أنه ليس كذلك في الرؤية العرفانيّة، نعم استَخدمت الحكمة المتعالية ذلك الاصطلاح - أي: المراتب - للإشارة إلى الوحدة التشكيكيّة للوجود، وفرق بين الوحدة الشخصيّة العرفانيّة والوحدة التشكيكيّة الصدرائية. [المترجم]

(٢) **الأسفار**، الجزء ٨، الصفحة ١٣٥.



من خلال إسنادها إليه [أي: إلى الوجود]، وهذا هو الموجود بالعرض.

وعلى هذا فالوجود الأصيل المحيط متّصف بالوجود أوّلًا وبالذات والحيثيّة الشأنيّة متّصفة به ثانيًا وبالعرض؛ ولذا يمثّل الحكيم السبزواري في تعليقة له على **الأسفار** - وهو في مقام بيان القسم الثالث من أقسام الواسطة في العروض - لهذا القسم بالظل وذي الظل[١].

طبعًا إن هكذا موجود بالعرض لا يضيف إلى متن الوجود الإحاطي أي شيء أبدًا، وذلك لأن ذاته ليست إلا عدمًا بالمعنى المتقدّم؛ ولذا فلا يؤدّي إلى تعدّد متن الوجود الإحاطي وتكثّره، والتعدّد والتكثّر الوجودي لا ينسجم مع الوحدة الشخصيّة للوجود.

وهذا النوع من الحيثيّة - ولأنها ظهور متن الوجود الإطلاقي، والظهور يعني إبراز الشؤون والأحوال الوجودية للوجود المطلق في مواطن التقييد - فهي لا تَقرُّر لها في متن الوجود المطلق ولا حتى بشكل كامن ومندمج؛ ولذا فهذه الحيثيّة ليست كالحيثيّة الاندماجيّة.

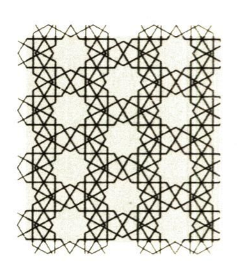
وحيث أن الوجود إحاطي وغير متناه ولا حدّ له وغير قابل للتحديد، لذا فالحيثيّة الشأنيّة لا يمكن لها أن تكون موجودةً بنحو حدّي ونفادي في حدّ متن الوجود الأصيل الإطلاقي، ومن هنا فهي ليست من سنخ الحيثيّة النفادية أيضًا.

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٩.



وجه الشبه ووجه الاختلاف بين أقسام الحيثيّة التقييديّة الأخفى

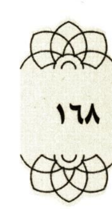


بملاحظة ما تقدّم من بيان يتّضح وجه التشابه ووجه الاختلاف بين أقسام الحيثيّة التقييديّة الأخفى وهو:

إن الواسطة في الأقسام الثلاثة هذه عبارة عن الوجود المتحصّل والموجود بالذات، وذا الواسطة والمقيّد عبارة عن موجود بالعرض وحيثيّة لا متحصّلة تنشأ من ذلك المتن المتحصّل.

ثم إن هذه الحيثيّة اللا-متحصّلة الموجودة في الخارج بنحو خاص متّحدة مع الموجود بالذات وليست هي من المفاهيم الذهنيّة فحسب، والمراد من أنها موجودة في الخارج بنحو خاص هو أن الحيثيّة اللا-متحصّلة ومع أن لها تقرّرًا في الخارج إلا أنها ليس لها أي حظ من التحقّق الزائد على المتن المتحصّل، وما لها من تحصّل إنما تحظى به من خلال تحصّل ذلك المتن المتحصّل؛ ولذا فعلى الرغم من أن متن الوجود الأصيل متن متقرّر إلا أنه لا يُفضي إلى الكثرة والتعدّد فيه أبدًا.

وأما اختلاف هذه الأقسام الثلاثة من الحيثيّة الأخفى فهو إن الواسطة في الحيثيّة الاندماجيّة عبارة عن الوجود الأصيل - سواء كان واجب أم ممكن - وذا الواسطة حيثيّة لا متحصّلة اندماجيّة، وهذه الحيثيّات حيثيّات مخبوءة وجهات كامنة في متن الوجود اتّحدت معه على نحو التساوق الوجودي، ومع أنها موجودة في الخارج وتنشأ من المتن الأصيل إلا أنها في حدّ نفسها معدمة ووجودها إنما هو بالعرض بواسطة الوجود المتحصّل بالذات.



إن التحصّل الخارجي لهذا الموجود بالعرض لا يزيد على متن المتحصّل إطلاقًا، بل نحو وجوده كامن ومندمج في شراشر متن الوجود وحاقّ ذاته، وبالإشارة إلى أية نقطة من نقاط المتن يكون أثره موجود هناك، علاوة على أنه يوجد في كل مرتبة وجوديّة الكثير من الحيثيّات الاندماجيّة الموجودة بنحو مخبوء وكامن.

وباستكشاف هذا النوع من الحيثيّات يُستجلى نحو وجود الصفات الوجوبيّة في ذات واجب الوجود، ونحو وجود المعقولات الثانية الفلسفيّة في متن الوجود الأصيل.

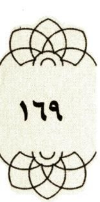
وأما الواسطة في الحيثيّة النفادية فهي الوجود الأصيل، ولكنه الوجود الأصيل الممكن، وذو الواسطة هو الحيثيّة اللا-متحصّلة النفادية، وهذا الوجود الأصيل الإمكاني هو وجود متعيّن ومحدود يظهر من خلال تطوّر الوجود السرياني وتحدّده وتنزّله إلى مراتبه، وحيثيّته النفادية هي تلك الماهيّة الخارجيّة الناشئة من حدّ الوجود ونحو وجوده وانتهائه ونفاده وتطوّره بأطواره، وما لم يتطوّر الوجود بمراتبه لن تبرز الماهيّة ولن تظهر.

إن هكذا حيثيّة ومع أنها موجودة في الخارج وناشئة من متن الوجود الأصيل، إلا أنها معدومة في حدّ نفسها، وإنما توجد بواسطة الوجود الأصيل؛ ولهذا فهي موجودة بالعرض.

طبعًا إن تحقّق هكذا موجود بالعرض هو تحقّق حدّي نفادي فحسب وليس له أي تحقّق وراء المتن أو زيادة عليه، وكذلك أيضًا ليست هي من الصفات الكامنة والمندمجة في متن الوجود، ومن ثمّ فلا تُعدّ من سنخ الحيثيّة الاندماجيّة.

وهنا يجدر الالتفات إلى أنه وبخلاف الحيثيّة الاندماجيّة فإن كل وجود متحدّد ومتعيّن ليس له أكثر من ماهيّة واحدة؛ ذاك لأنه ليس له إلا حدّ ونفاد واحد وليس له إلا حقيقة واحدة لا أكثر.

وباستكشاف حقيقة هذه الحيثيّة يُستجلى نحو وجود الماهيّات في الخارج باعتبارها حدود الوجودات الأصيلة الإمكانيّة.



وأما الواسطة في الحيثيّة الشأنيّة في نظام الوحدة الشخصيّة للوجود (لا في نظام العليّة والمعلوليّة؛ إذ لا معنى لها في هذا النظام) فهي الوجود الأصيل المطلق، وذو الواسطة هو الحيثيّة اللا-متحصّلة الشأنيّة، هذه الواسطة هي الوجود الإحاطي الإطلاقي الساري في جميع شراشر عالم الوجود والحاضر في تمام حقائق الموجودات حضورًا وجوديًا كالنفس الإنسانيّة المنتشرة في تمام البدن والحاضرة في جميع أنحاء أعضاءه وقواه وفي كل شبر شبر منها.

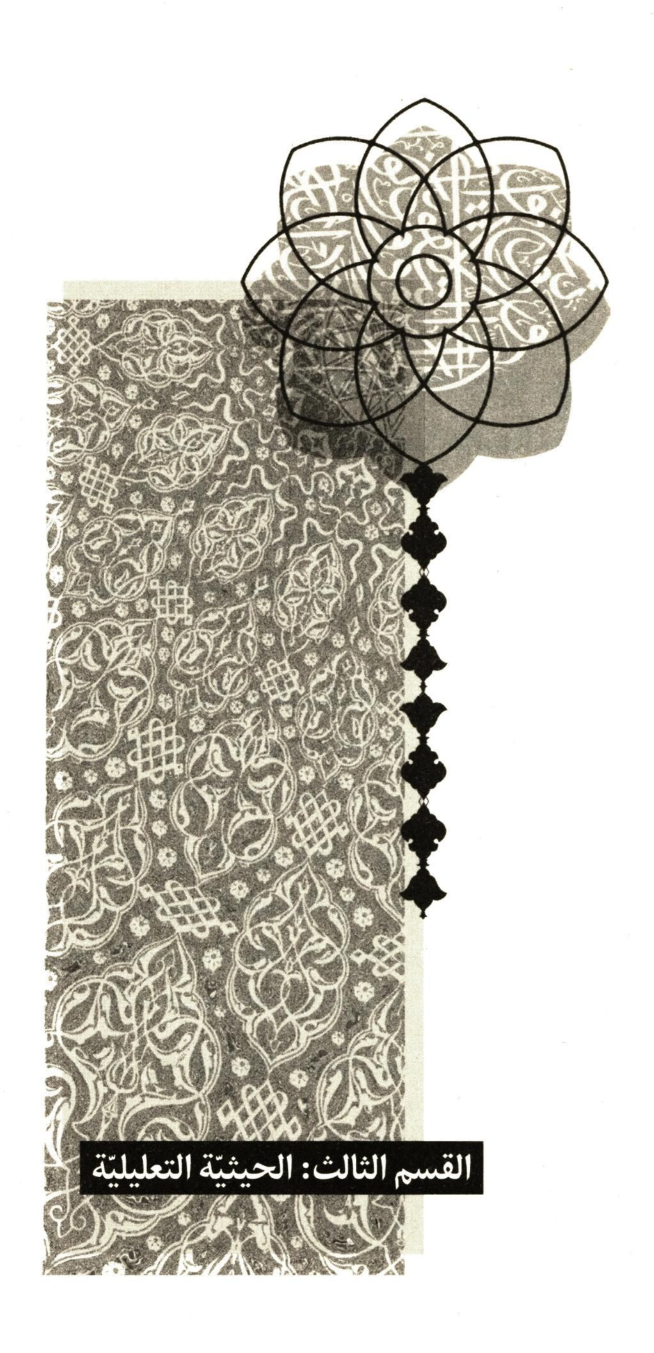
وذو الواسطة عبارة عن شأن ذلك الوجود الإحاطي وظهوره الذي ليس له في حدّ نفسه حظ من الوجود، وهو بهذا اللحاظ معدوم بالذات وموجود بواسطة الوجود الإحاطي؛ ولهذا فهو موجود بالعرض، ومن هنا فالوجود الأصيل المحيط متّصف بالوجود أوّلًا وبالذات، والحيثيّة الشأنيّة متّصفة به ثانيًا وبالعرض.

إن هكذا موجود بالعرض ومع أنه كالحيثيّات الاندماجيّة والنفادية ليس له وجود زائد على متن الوجود، إلا أنه (بعنوانه حيثيّة ظاهرة) ليس له أي تقرّر واندماج في متن الوجود المطلق؛ لذا فهو ليس من قبيل الحيثيّة الاندماجيّة.

وحيث أن الوجود الإحاطي وجود غير متناه ولا حدّ له؛ لذا فالحيثيّة الشأنيّة لا يمكن أن تتحقّق بنحو حدّي ونفادي عند انتهاء المتن الأصيل؛ إذ لا نهاية له؛ لهذا فهو كذلك ليس من سنخ الحيثيّة النفادية.

وباستكشاف هذا النوع من الحيثيّات يُستجلى نحو وجود الشؤون في امتداد الوجود الأصيل غير المتناهي وانتشاره على صفحة التحقّق.

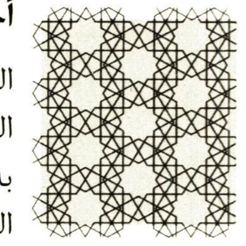




القسم الثالث: الحيثيّة التعليليّة







أحكام الحيثيّة التعليليّة

الحيثيّة التعليليّة عبارة عن واسطة تشكّل علّة الاتّصاف الحقيقي لذي الواسطة بوصف من الأوصاف فتجعله متّصفًا به بالذات، بحيث يكون من غير الممكن سلب الوصف عن المقيّد من حيث هو مقيّد؛ لذا فإن نقيض هذه القضايا لا يمكن أن يكون إلا كاذبًا.

يقول الحكيم السبزواري: «والواسطة في الثبوت أن يكون منشأ للاتّصاف بشيء بالذات»[١]، ويعلّق الأستاذ حسن زاده آملي على هذا الكلام قائلًا: «أي: بحيث لا يصحّ لذلك الشيء السلب عن ذي الواسطة»[٢].

إن أوّل أحكام هذه الحيثيّة – وكما يقول الأستاذ غلام رضا فيّاضي – هو تعدّد وتغاير الواسطة العليّة عن ذي الواسطة المعلولي، سواء كان ذلك تغايرًا خارجيًا أو تحليليًا؛ إذ من غير الممكن أن يكون الشيء علّةً ومعلولًا في آن معًا؛ لتقدّم العلّة على المعلول، وتقدّم الشيء على نفسه محال[٣].

وهذا الحكم منشأ تقسيم الحيثيّة التعليليّة إلى حيثيّة تعليليّة خارجيّة وحيثيّة تعليليّة تحليليّة.

---

(١) **شرح المنظومة**، الجزء ٣، الصفحة ٥٠٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) **چيستى وهستى در مكتب صدرائي (الوجود والماهيّة في الحكمة الصدرائيّة)**، الصفحة ٥٢.

والحكم الثاني من أحكامها - وكما تقدّمت الإشارة إليه - هو أن القيد ليس جزء الموصوف، بل خارج عنه، مع ضرورة الالتفات إلى أن التقيّد والتحيّث داخل في الموضوع، بمعنى أن الموصوف في الحيثيّة التعليليّة يقبل الوصف بشكل تحيّثي وتقيّدي فقط، وذات الموصوف - في صيرورتها مصداقًا لذلك الحكم - غير مفتقرة إلى مرافقة ذلك القيد، فالحكم يستقرّ على الموصوف نفسه فيكون متّصفًا بذلك الوصف حقيقةً.

إن ضرورة اعتبار التحيّث والتقيّد مرافقًا للموصوف هي عدم إمكان انتزاع مفهوم الوصف[١] من الموصوف مع قطع النظر عن علّته، ومن هنا يقول الحكيم الميرزا مهدي الآشتياني وبالالتفات إلى ما ذكره صدر المتألهين في الأسفار:

«الحيثيّة [...] التعليليّة هي عبارة عن خارج الأمر المتحيّث بها، كحيثيّة عليّة وجود الشيء ومعلوليّته بالنسبة لشيء آخر، وحيثيّة العليّة والمعلوليّة حيثيّة تعليليّة خارجة عن العلة والمعلول، على الرغم من أن التحيّث بها - بما هو تقييد وتحيّث ومعنى حرفي، لا بما هو قيد وحيث - تحيّث داخل فيها، كوجود العقل الأوّل من حيث الانتساب إلى المبدأ الأعلى منشأ وعلّة لفلك الأفلاك، لا من حيث الإمكان (مع أن حيث الإمكان حيث تقييدي لا تعليلي)، بخلاف حيث الانتساب إلى الواجب تعالى.

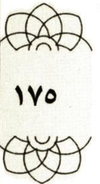
وبعبارة أخرى: إن كان المقصود تعليل الحكم كتعليل مبدئية العقل الأوّل لوجود الفلك الأطلس في المثال المزبور من حيث الانتساب إلى المبدأ الأعلى فهنا تكون الحيثيّة حيثيّةً تعليليّة، ومتى ما كان المقصود أن وجود الحيثيّة جزء الموضوع بما هو موضوع كوجود الكرباس مفرّق لنور البصر من حيث الأبيضيّة فالحيثيّة حينئذٍ تكون حيثيّةً تقييديّة»[٢].

والحكم الثالث يتّضح من خلال الالتفات إلى خروج القيد عن الموصوف وعدم

---

(١) يعني أن يكون الموصوف موصوفًا عندما يتّصف بذلك الوصف، ويُنتزع ذلك الوصف من الموصوف عندما يُلحظ الموصوف مع علّته. [المترجم]

(٢) **أساس التوحيد**، الصفحة ٨٩.



جزئيّته بالنسبة إليه، وهو أن الوصف والقيد في الحيثيّة التعليليّة غير موجب لتكثير ذات الموصوف، بمعنى أنه لا يوجب تضييق الموصوف ولا يحدّ من سعة أفراده؛ ذلك لأن القيد لا يُخرج الموضوع عن بساطته ولا يجعله مركّبًا، بل إنما يستقرّ على الطبيعة الكليّة للموضوع ويجعلها متّصفةً بالوصف حقيقة، كوصف الضاحك - مثلًا - بالنسبة إلى الإنسان في قضيّة «الإنسان من حيث التعجّب، ضاحك»، فإن الإنسان - ومن خلال تحيّثه بالتعجّب الذي هو خارج عنه - ضاحك، والتعجّب لا يوجب التكثّر والتركيب وتضييق الموضوع، والضاحك استقرّ عل الإنسان نفسه وأضحى وصفًا حقيقيًا له؛ ولذا يقول صدر المتألهين في هذا الصدد: «الحيثيّة التعليليّة لأنها غير مكثّرة للذات الموضوعة»[1].

والحكم الرابع والأخير من أحكام الحيثيّة التعليليّة هو أن الحيثيّات التعليليّة غير قابلة للاجتماع في موضوع واحد (بخلاف بعض أقسام الحيثيّة التقييديّة كالحيثيّة الاندماجيّة التي تقبل الاجتماع في موضوع واحد بالرغم من تعدّدها)، وعدم قبول الحيثيّات التعليليّة الاجتماعَ في موضوع واحد مرجعه إلى استلزام توارد العلل على موضوع واحد وهو محال.

أقسام الحيثيّة التعليليّة

تُقسّم الحيثيّة التعليليّة باعتبارين إلى قسمين هما:

القسم الأوّل: الحيثيّة التعليليّة الحقيقيّة، والحيثيّة التعليليّة الإعداديّة.

القسم الثاني: الحيثيّة التعليليّة الخارجيّة، والحيثيّة التعليليّة التحليليّة.

وملاك التقسيم الأوّل هو اتّصاف الواسطة العليّة بالوصف والقيد وعدم اتّصافها به.

وملاك التقسيم الثاني هو التغاير المصداقي للواسطة العليّة ولذي الواسطة المعلوليّة في الخارج وعدم تغايرهما.

---

(١) **الأسفار**، الجزء ٦، الصفحة ٢٦.





التقسيم وفق المِلاك الأوّل
الحيثيّة التعليليّة الحقيقيّة، والحيثيّة التعليليّة الإعداديّة

تقسم الحيثيّة التعليليّة باعتبارها واسطةً في الثبوت إلى قسمين:

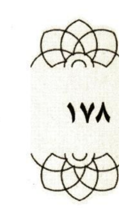
- **القسم الأوّل:** هو أن تكون الواسطة ومضافًا إلى كونها علّة لاتّصاف ذي الواسطة (أي: المقيّد) بالقيد هي أيضًا متّصفة بذلك القيد والوصف حقيقةً، لا أن لها دورًا إعداديًا وحسب من دون أن يكون لها نصيب من ذلك الوصف؛ ولذا ففي هذا القسم تُعطي العلّة للمقيّد وصفًا من سنخ ذاتها، كواجب الوجود باعتباره علّةً وجوديّة تفيض على معاليلها الوجود وتُعطي لها الوجود الذي هو وصف ذاتي لها.

ونحن نُطلق على هذه الحيثيّة «الحيثيّة التعليليّة الحقيقيّة».

- **القسم الثاني:** وفي مقابل ذلك القسم ثمّة قسم آخر هو أن تكون الواسطة علةً لاتّصاف ذي الواسطة (أي: المقيّد) بالقيد وحسب من دون أن تكون متّصفةً بذلك الوصف والقيد.

وبعبارة أخرى: ليس للواسطة هنا إلا دور إعدادي لا أثر إيجابي؛ لذا فهي تُعدّ هنا من صنف العلل الإعداديّة، وكمثال على ذلك قضيّة «الثوب أبيض بالشمس»، فالشمس هنا علّة وواسطة في ثبوت البياض للثوب من دون أن تكون نفسها متّصفة بهذا الوصف.

ونُطلق على هذه الحيثيّة «الحيثيّة الإعداديّة».



وفي إشارته لهذين القسمين يقول الأستاذ حسن زاده آملي:

«وأما الثاني، أي الواسطة في الثبوت المقابلة للواسطة في العروض، فهو أن الواسطة في الثبوت يكون منشأً للاتّصاف بشيء بالذات، وهي قسمان: أحدهما أن يكون نفسه متّصفًا به، كالنار الواسطة لحرارة الماء، وثانيهما أن لا يكون، كالشمس الواسطة لها، أو لأسوداد وجه القصّار وابيضاض الثوب مثلًا، فيصحّ أن يُقال إن الواسطة في الثبوت هذه هي التي قد لا تتّصف بما فيه الوساطة مع اتّصاف ذي الواسطة به في الحقيقة مطلقًا»[1].

الحيثيّة التعليلّة كواسطة في الثبوت، وتفاوتها عن الواسطة في الثبوت المنطقي

ثمّة هنا مسألة يجب الالتفات إليها مليًّا، وقد أشار إليها الأستاذ العلامة حسن زاده آملي[2] وهي على هذا النحو:

إن أقسام الحيثيّة التعليليّة هذه والتي هي نوع خاص من أنواع الواسطة في الثبوت تتفاوت عن الواسطة في الثبوت المنطقي؛ حيث إن الأوّلى تقع في مقابل الواسطة في العروض وهي رائجة في الأبحاث الفلسفيّة، وأما الثانية فتقع في قبال الواسطة في الإثبات وهي مشهورة في باب البرهان من الأبحاث المنطقيّة.

وبناءً على ما هو واضح وبيّن التعريف والتوضيح في الكتب المنطقيّة فإن الحدّ الأوسط في البرهان اللمّي له دور علّي، فهو يقوم بدور العلّة للنسبة الإيجابيّة أو السلبيّة المطلوبة في النتيجة، فمضافًا إلى كونها علّة التصديق الذهني بثبوت الأكبر للأصغر [أي: دالًا عليه]، هي إلى ذلك علّة للثبوت الخارجي للأكبر في الأصغر سواء كانت علّة الثبوت علة وجود الأكبر، أم

---

(١) **شرح المنظومة**، الجزء ١، الصفحة ١٤٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه، بتعليقة العلامة حسن زاده آملي، الجزء ١، الصفحة ١٤٠؛ والجزء ٣، الصفحة ٥٠٤.



كانت معلول الأكبر، أم معلول الأصغر، أم لم تكن معلولًا لأي منهما، وسواء كان اتّصاف الأصغر بالأكبر حقيقيًا بالذات أم مجازيًا بالعرض.

ويُقال للحدّ الأوسط هذا «واسطة في الثبوت المنطقي»، في مقابل الواسطة في الإثبات الذي يكون الحدّ الأوسط فيه علّة التصديق الذهني بالنسبة الحُكميّة في النتيجة، بمعنى إثبات الأكبر للأصغر لا الثبوت الخارجي.

ولكن الكلام في الحيثيّة التعليليّة هنا ليس كلامًا في علّة النتيجة، بل الكلام في مقابل الواسطة في العروض، والكلام هنا منصبٌ على علّة ومنشأ الاتّصاف الحقيقي الخارجي للموصوف (أي: الأصغر) بالوصف (أي: الأكبر) بحيث يكون الموصوف متّصفًا بذلك الوصف بالذات مع عدم صحّة سلبه عنه.

مضافًا إلى أنه إذا كانت الواسطة في اتّصافٍ ما واسطةً في الثبوت الفلسفي فإن العليّة لا تنسلخ عنها ولا تكون معلولًا لأحد طرفي الاتّصاف، بخلاف الواسطة في الثبوت المنطقي التي هي أوّلًا ليست شرطًا للاتّصاف الحقيقي للأصغر بالأكبر، وثانيًا قد تكون معلولًا لأحد الطرفين (الأصغر أو الأكبر).

وفي إشارته لأحد ذينك الاختلافين يقول العلامة حسن زاده آملي:

«قد يُقال واسطة في الثبوت ويُراد بها ما يقابل الواسطة في الإثبات، وقد يُقال واسطة في الثبوت ويراد بها ما يقابل الواسطة في العروض.

وأما الأوّل – أي: الواسطة في الثبوت في مقابل الواسطة في الإثبات – فهو أن يكون الواسطة علّة النسبة الإيجابيّة أو السلبيّة المطلوبة في النتيجة في الواقع ونفس الأمر كما في البراهين اللميّة [...].

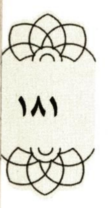
وأما الثاني – أي: الواسطة في الثبوت المقابلة للواسطة في العروض – فهو أن الواسطة في الثبوت منشأ لاتّصاف بشيء بالذات [...].

وأما الواسطة في العروض فهي أن تكون منشأً لاتّصاف ذي الواسطة بشيء ولكن بالعرض، أي بالمجاز»[1].

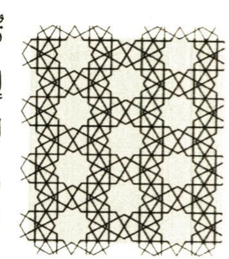
---

(١) **شرح المنظومة**، الجزء ١، الصفحة ١٤٠.





التقسيم وفق المِلاك الثاني الحيثيّة الخارجيّة، والحيثيّة التحليليّة



تُقسم الحيثيّة التعليليّة - وباعتبارها واسطة في الثبوت - إلى قسمين آخرين هما: الحيثيّة التعليليّة الخارجيّة، والحيثيّة التعليليّة التحليليّة؛ ذلك أن العليّة - وكما يقول الأستاذ غلام رضا فيّاضي[1] - على قسمين هما: العليّة الخارجيّة، والعليّة التحليليّة.

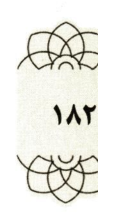
وبيان ذلك هو: أن العليّة مستلزمة لتعدّد العلّة والمعلول وتغايرهما، ولا يمكن أن يكون شيء واحد علّةً ومعلولًا في الوقت نفسه؛ لأن العلّة مقدّمة على المعلول، وتقدّم الشيء على نفسه محال، ولكن تغاير العلّة والمعلول تارةً يكون خارجيًا (العليّة الخارجيّة)، وأخرى يكون تحليليًا (العليّة التحليليّة).

أما التغاير الخارجي فهو فيما إذا كان للعلّة وجود غير وجود المعلول، حتى لو كانت العلة من أجزاء المعلول؛ ومن هنا فإن جميع العلل الأربع - أي الفاعلية والمادّية والصورية والغائية - علل خارجية.

وأما التغاير التحليلي فهو في ما إذا كانت العلّة والمعلول متّحدتين في الوجود الخارجي، ولكنهما متغايران في التحليل العقلي، بمعنى أنهما - وعلى الرغم من اتحادهما الخارجي وأنهما في الخارج شيء واحد لا أكثر - إلا أن العقل يحلّل ذلك الشيء الواحد فينتزع منه معاني متعدّدة فيجد أن بعض هذه المعاني تمتاز بسمة العليّة بالنسبة للمعاني الأخرى.

---

(١) انظر: **الوجود والماهيّة في الحكمة الصدرائيّة**، الصفحتان ٥٢ ـ ٥٣.



وهذه المسألة واضحة في بحث البرهان اللمّي، ولأجل تبيين برهان اللمّ الذي يكون فيه الحدّ الأوسط علّة الثبوت أو السلب مضافًا إلى كونه علّة التصديق والعلم بثبوت الأكبر للأصغر أو سلبه عنه، يشرع ابن سينا هذا البحث في **برهان الشفاء**[١] بهذا القياس «زيد إنسان»، «وكل إنسان حيوان»، إذًا «زيد حيوان»، ومن الواضح أنّه يجب أن يكون الأصغر والحدّان الأوسط والأكبر في هذا القياس موجودان بوجود واحد؛ إذ إنّ هذا هو مقتضى حمل الثلاثة على بعضها البعض، والحمل يعني الهوهويّة الشخصيّة الموجودة في الخارج، أي: إنّ زيدًا والإنسانية والحيوانيّة موجودة بوجود واحد في الخارج، ولو لم يكن كذلك لكانت مقدّمتا القياس - وبالتالي النتيجة أيضًا - غير صحيحة من الأساس.

يقول الشيخ الرئيس في توضيح هذا القياس: يُحمل الحيوان على زيد بواسطة حمله على الإنسان، إذًا: فالإنسان علّة حيوانيّة زيد؛ ذاك أن الحيوان يُحمل على الإنسان أوّلًا ثم يُحمل الإنسان على زيد، وبناءً على هذا الحمل يُحمل الحيوان على زيد.

ومعنى هذا الكلام هو أن إنسانيّة زيد علّة[٢] لحيوانيّته؛ لأن الإنسان حيوان بالذات، وحيث إنّ زيدًا إنسان، إذًا فإنسانيّته موجبة لحيوانيّته.

نعم في الخارج لا يوجد عندنا وجود منفصل مستقلّ باسم «إنسانيّة زيد» (العلّة)، ووجود منفصل مستقل آخر باسم «حيوانيّة زيد» (المعلول)، بل إن هذا الانفصال إنما يكون في التحليل العقلي فحسب، فالعقل يشخّص في زيد معنيين هما الحيوانيّة والإنسانيّة ويُدرِك كلًا منهما على حِدة منفصلًا عن الآخر فيجد أن حيوانيّته معلولة لإنسانيّته، ولو لم يكن إنسانًا لما كان حيوانًا، إذًا فهو حيوان أيضًا.

ولا يخفى أن هذه العليّة عليّة حقيقية بين حقيقتين لا بين مفهومين،

---

(١) انظر: **برهان الشفاء**، الصفحة ٦٨.

(٢) أي: علة للعلم بحيوانية زيد. [المترجم]



ولكنهما حقيقتان تمثّل إحداهما علّةً والأخرى معلولًا متحدتان في الوجود الخارجي، وإنما يقع عليهما التفكيك في التحليل العقلي فحسب، ولأجل هذا نُطلق على هذه الحيثيّة «الحيثيّة التعليليّة التحليليّة».

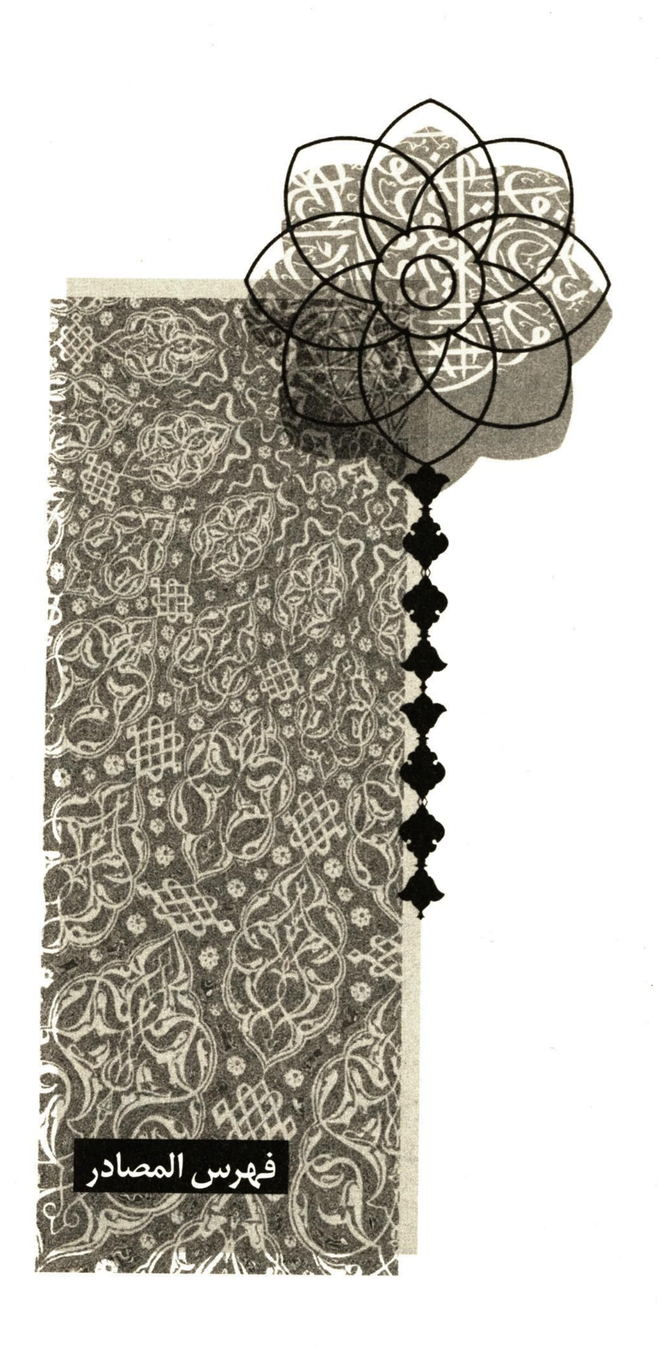
وبملاحظة ما تقدّم من بيان ينجلي وجه الشبه ووجه الاختلاف بين الحيثيّتين الحقيقية والإعداديّة والحيثيّتين الخارجيّة والتحليلية، فمع أن الواسطة العليّة في الأقسام الأربعة منها تمثّل علّة اتّصاف ذي الواسطة بوصف الوجود، وهي جميعًا متشابهة من هذه الجهة، بَيد أن الواسطة في الحيثيّة الحقيقية متّصفة بالوصف حقيقة، بخلاف الواسطة في الحيثيّة الإعدادية حيث ليس لها هذا الوصف بنحو الحقيقة.

وأما في الحيثيّة الخارجيّة فالعلّة والمعلول عبارة عن موجودين خارجيين متغايرين، بخلاف الحيثيّة التحليليّة التي يكون فيها العلة والمعلول متّحدين في الوجود الخارجي، بَيد أنهما متغايران في التحليل العقلي.

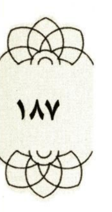
* * * * *

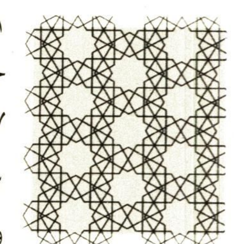
تمّت الترجمة صبيحة يوم الأحد،
الثاني من شهر رمضان المبارك
لعام ١٤٣٨ هجري قمري،
صيف ٢٠١٧ ميلادي.




فهرس المصادر







١. **أساس التوحيد،** الميرزا مهدي الآشتياني، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة ١، نشر: أمير كبير، طهران، ١٣٧٧ هجري شمسي.

٢. **بدائع الحكم،** آقا علي المدرس الزنوزي، تنظيم ومقدّمة: أحمد واعظي، الطبعة ١، نشر: الزهراء، طهران، ١٣٧٦ هجري شمسي.

٣. **التعليقات،** ابن سينا، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، من دون تاريخ.

٤. **التعليقات على تحفة الحكيم،** مهدي الحائري اليزدي، مركز نشر العلوم الإسلامية، طهران، ١٣٨٠ هجري شمسي.

٥. **تعليقة على نهاية الحكمة،** محمد تقي مصباح يزدي، الطبعة ١، نشر: مؤسّسة في طريق الحقّ، قم، ١٤٠٥ هجري قمري.

٦. **تعليقات على شرح حكمة الإشراق،** صدر المتألهين، انتشارات: بيدار، قم، من دون تاريخ.

٧. **تعليقة رشيقة على شرح منظومة السبزواري، جزء المنطق،** الميرزا مهدي الآشتياني، الطبعة ٢، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هجري قمري.

٨. **تلخيص كتاب النفس،** ابن رشد، تحقيق: فردل عبري، جمع: محسن مهدي وإبراهيم مدكور، المكتبة العربيّة، القاهرة، ١٩٩٤ ميلادي.

٩. **حاشية على إلهيات الشفاء،** صدر المتألهين، تصحيح وتحقيق وتقديم: نجفعلي حبيبي، الطبعة ١، نشر: بنياد حكمت اسلامي، طهران، ١٣٨٢ هجري شمسي.

١٠. **حركت وزمان،** مرتضى مطهري، الطبعة ١، نشر: حكمت، طهران، ١٣٦٦ هجري شمسي.

١١. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (الأسفار)،** صدر المتألهين، الطبعة ٣، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ ميلادي.

١٢. **چیستی وهستی در مکتب صدرائی،** غلام رضا فياضي، به اهتمام حسنعلی شیدان شید، الطبعة ١، نشر: پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، ١٣٨٧ هجري شمسي.

١٣. **درر الفوائد،** محمد تقي آملي، الطبعة ٢، نشر: مؤسسة دار التفسير، قم، ١٣٧٤ هجري شمسي.

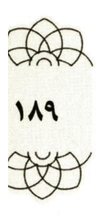
١٣. **دروس عرفان نظري،** يد الله يزدان بناه، نشر: جزوه مؤسسة آموزشی وپژوهشی امام خميني، طهران، من دون تاريخ.

١٥. **رحيق مختوم،** عبد الله جوادي آملي، الطبعة ٢، مركز نشر: اسراء، قم، ١٣٨٢ هجري شمسي.

١٦. **رسالة أجوبة المسائل،** في: **سه رساله فلسفي،** صدر المتألهين، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة ١، نشر: دانشگاه مشهد - دانشكده الهيات ومعارف اسلامي، مشهد، ١٣٥٢ هجري شمسي.

١٧. **رسالة شواكل الحور في شرح هياكل النور،** جلال الدين الدواني، تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، الطبعة ١، نشر: مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، ١٤١١ هجري قمري.

١٨. **رسالة بسيط الحقيقة ووحدت وجود،** الملا علي النوري، منتخباتي از اثار حكماى إلهي ايران، السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة ١، نشر: دفتر تبليغات حوزة علمة، قم، ١٣٧٨ هجري شمسي.



١٩. **شرح الإشارات والتنبيهات**، الخواجه نصير الدين الطوسي، الطبعة ٢، نشر: دفتر كتاب، طهران، ١٤٠٣ هجري قمري.

٢٠. **شرح المشاعر**، محمد جعفر لاهيجي، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة ٢، نشر: دفتر تبليغات حوزة علمية، قم، من دون تاريخ.

٢١. **شرح السماع الطبيعي لأرسطاطاليس**، ابن باجه، تحقيق: ماجد فخري، الطبعة ٢، نشر: دار النهار، بيروت، ١٩٩١ ميلادي.

٢٢. **شرح المختصر**، التفتازاني، دار الحكمة، قم، من دون تاريخ.

٢٣. **الشواهد الربوبيّة**، صدر المتألهين، الطبعة ٢، نشر: مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٩٨١ ميلادي.

٢٤. **عين نضّاخ**، عبد الله جوادي آملي، الطبعة ١، نشر: اسراء، قم، ١٣٨٧ هجري شمسي.

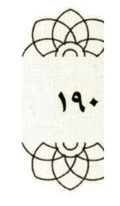
٢٥. **القبسات**، الميرداماد، به اهتمام: مهدي محقّق، الطبعة ١، نشر: دانشگاه طهران، ١٣٦٧ هجري شمسي.

٢٦. **كتاب في النفس**، أرسطو، مراجعة تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، الطبعة ١، نشر: دار القلم، بيروت - ووكالة المطبوعات، الكويت، من دون تاريخ.

٢٧. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، العلامة الحلي، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن زاده آملي، نشر: مؤسسة نشر اسلامي، قم، ١٤١٣ هجري قمري.

٢٨. **مجلة ميثاق**، الأعداد ٧، ٨، ٩، «كلام إلهي وبيان كلامي در گفتگو با ايت الله علي عابدي شاهرودي»، قم، ١٤١٣ هجري قمري.

٢٩. **مجموعة رسائل فلسفي، رسالة الشواهد الربوبيّة**، صدر المتألهين، تحقيق وتصحيح: حامد ناجي اصفهاني، الطبعة ٢، نشر: حكمت، طهران، ١٣٧٨ هجري شمسي.



٣٠. **مجموعة مصنّفات آقا علي مدرس زنوزي،** به اهتمام محسن كديور، الطبعة ١، نشر: اطلاعات، طهران، ١٣٧٨ هجري شمسي.

٣١. **مجموعة آثار مرتضى مطهري،** الشهيد مرتضى مطهّري، الطبعة ٢، نشر: صدرا، طهران، ١٣٧٢ هجري شمسي.

٣٢. **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق،** تصحيح وتقديم: هنري كوبن، الطبعة ٢، نشر: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، ١٣٧٢ هجري شمسي.

٣٣. **مجموعة حواشي وتعليقات أبو الحسن قزويني،** تصحيح وتقديم: غلام رضا نژاد، الطبعة ١، نشر: مؤسسة پژوهشى، حكمت وفلسفة إيران، طهران، ١٣٨٦ هجري شمسي.

٣٤. **المظاهر الإلهيّة،** صدر المتألهين، تحقيق: السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة ٢، نشر: دفتر تبليغات حوزة علمية، قم، ١٣٧٧ هجري شمسي.

٣٥. **المنطق،** محمد رضا المظفر، نشر: دار التعارف، بيروت، ١٩٨٠ ميلادي.

٣٦. **المبدأ والمعاد،** ابن سينا، به اهتمام عبد الله نوراني، الطبعة ١، نشر: دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٣ هجري شمسي.

٣٧. **المبدأ والمعاد،** صدر المتألهين، تقديم وتصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، نشر: دفتر تبليغات حوزة علمية، قم، ١٣٨٠ هجري شمسي.

٣٨. **نهاية الحكمة،** محمد حسين الطباطبائي، نشر: مؤسسة نشر اسلامي، قم، من دون تاريخ.

٣٩. **هستي شناسي عرفاني،** علي فضلي، الطبعة ١، نشر: اديان، قم، ١٣٨٦ هجري شمسي.

٤٠. **هستي شناسي از منظر فلسفه وعرفان،** السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة ٣، نشر: دفتر تبليغات حوزة علمية، قم، ١٣٧٦ هجري شمسي.

الحيثية التقييدية
في الحكمة المتعالية

بحث تفصيلي في تشريح الحيثيتين التقييدية والتعليلية

وبيان أقسامهما في الحكمة الصدرائية

لا ريب في أن فهم الحكمة المتعالية مرتهن بفهم مسائلها، وفهم مسائلها بدوره مرتهن بفهم اصطلاحاتها، ومن بين جملة الاصطلاحات تحظى الاصطلاحات الأساسيّة والمفصليّة بأهميّة قصوى في هذا المجال. ومن تلك الاصطلاحات المفصليّة في الحكمة المتعالية اصطلاح "الحيثيّة التقييديّة"؛ ذاك أن الإلهيات بالمعنى الأعم تتكئ على مسألتين مفتاحيّتين هما: أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، والمعقولات الثانية الفلسفيّة، والإلهيات بالمعنى الأخص تتضمّن مسألة صفات واجب الوجود - وهي من المسائل الكلامية والفلسفيّة العويصة -، وفهم تلك المسائل جميعًا يرتكز على الإحاطة بموضوع الحيثيّة التقييديّة؛ وعلّة ذلك كله هي أن فهم هذه المسائل يبتني على الهضم الفكري لكيفية التحقّق العرَضي للماهيّة والمعقولات الثانية والصفات الوجوبيّة في متن الواقع، وهو ما يرجع برمّته إلى تحليل الحيثيّة التقييديّة.

ومن هنا فقد شمّر عظماء الحكمة المتعالية - كصدر المتألهين، والملا علي النوري، والحكيم السبزواري، والسيد يد الله يزدان پناه، وغيرهم - عن ساعد الجدّ في تشريح هذا الاصطلاح بشكل دقيق، وتوسّعوا في بيان أقسامه بشكل وافٍ.

وقد سعى هذا الكتاب - وبالاستناد إلى ذلك الإرث الثرّ لأولئك الكبار - إلى دراسة هذا المفهوم وتوضيح أحكامه ولوازمه وأقسامه في نظم متّسق ونسق منتظم وتحليل كل ما يتعلّق به، ليكون لَبِنَةً رصينةً في بناء السعي لفهم الحكمة المتعالية.


ISBN 978-614-440-117-0

